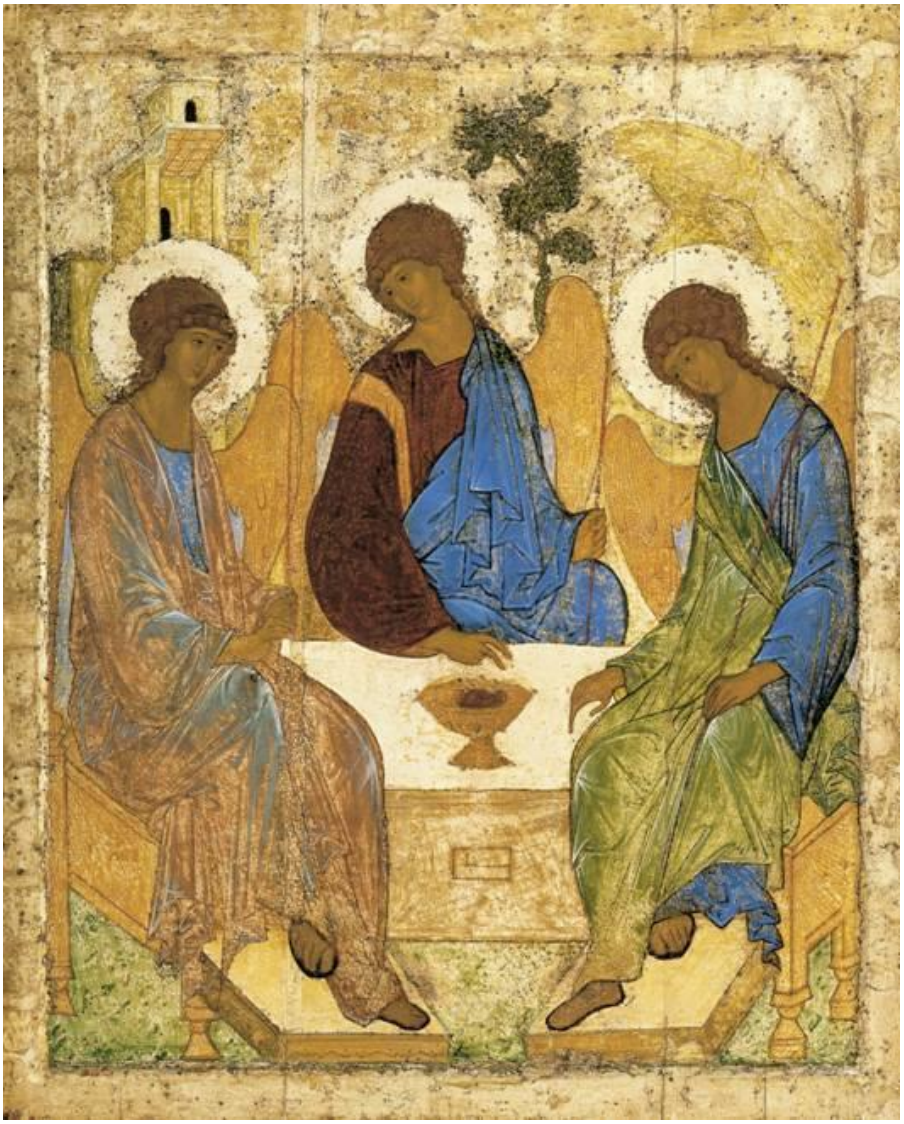
John Meyendorff

BIZANTSKA TEOLOGIJA



Prijevod uredio i bilješkama popratio
Željko Paša
za privatnu upotrebu studenata FTI-a i FFDI-a

Fordham University Press New York

© Copyright 1974, 1979 by Fordham University Press
All rights reserved.

LC 72-94167
ISBN 0-8232-0967-9
Printed in the United States of America
Reprinted from the revised second edition of 1983
7 9 10 8

Naslov originala:

Meyendorff, John, 1926-
Byzantine Theology.
1. Eastern Orthodox Church—Doctrines. I. Title.
230/ .1/ 9
BX320.2 .M47 1983 ISBN 0-8232-0967-9

Hrvatski prijevod uredio: Željko Paša, Bejrut 2014.

SADRŽAJ

Uvodna riječ priređivača ____ *7*

Uvod Obilježje i izvori Bizantske teologije ____ *9*

1. Kronološke granice ____ **10**

2. Predaja ____ **11**

3. Sveto Pismo, egzegeza, kriteriji ____ **13**

4. Teologija: *pozitivna* i *negativna* ____ **16**

I POVIJESNI RAZVOJ ____ *21*

1 BIZANTSKA TEOLOGIJA NAKON KALCEDONSKOG SABORA ____ *23*

1. Egzegetska tradicija ____ **24**

2. Filozofska kretanja ____ **26**

3. Problem origenizma ____ **28**

4. Pseudo-Dionizije ____ **29**

5. Liturgija ____ **30**

2 KRISTOLOŠKI PROBLEMI ____ *33*

1. Monofiziti ____ **34**

2. Dosljedni diofiziti ____ **34**

3. Ćirilovi Kalcedonci ____ **35**

4. Origenisti ____ **35**

3 IKONOBORAČKA KRIZA ____ *41*

1. Nastanak pokreta ____ **41**

2. Teologija ikonoborstva ____ **42**

3. Pravovjerna teologija ikone: Ivan Damašćanski i Sedmi sabor ____ **43**

4. Pravovjerna teologija ikone: Teodor Studita i Nikifor ____ **44**

5. Trajni značaj problema ____ **47**

4 MONASI I HUMANISTI ____ *51*

1. Teodor Studita ____ **52**

2. Focije (oko 820.-oko 891.) ____ **54**

3. Mihajlo Psel (1018. -1078.) ____ **56**

4. Osuda Ivana Italosa (1076.-1077., 1082.) ____ **58**

5 MONAŠKA TEOLOGIJA ____ *61*

1. Porijeklo monaške misli: Evagrije i Makarije ____ **61**

2. Veliki duhovni Oci ____ **63**

3. Opozicija svjetovnoj filozofiji ____ **66**

4. Kršćanska vjera kao doživljaj: Simeon Novi Teolog 66
5. Teologija *isihazma*: Grigorije Palama 68
6 EKLEZIOLOGIJA: KANONSKI IZVORI *71*
1. Sabori i Oci 71
2. Carsko zakonodavstvo 73
3. Kodifikacija crkvenog prava 74
4. Autoritativni komentari i kritika 75
5. Sinodski i patrijaršijski dekreti 77
6. Ikonomija (oikonomia) 78
7 RASKOL IZMEĐU ISTOKA I ZAPADA *81*
1. Filioque 81
2. Druge kontroverzije 83
3. Vlast u Crkvi 85
4. Dvije ideje o primatu 87
5. Značaj raskola 88
8 SUSRET SA ZAPADOM *89*
1. Kantakuzenov kružok 89
2. Humanisti i tomisti 90
3. Palamistička teologija: Nikola Kabasila 92
4. Firenca 94
9 LEX ORANDI *99*
1. "Velika crkva" Carigrada 99
2. Liturgijski ciklusi 102
3. Himnologija 104
II DOGMATSKE TEME *107*
10 STVARANJE *111*
1. Stvoritelj i stvorenje 111
2. Božanski plan 112
3. Dinamizam stvaranja 113
4. Posvećenje prirode 115
11 ČOVJEK *117*
1. Čovjek i Bog 117
2. Čovjek i svijet 119
3. Istočni grijeh 121
4. Nova Eva 124

12 ISUS KRIST _____ *127*
1. Bog i čovjek _____ **127**
2. Otkupljenje i *obo*ženje _____ **133**
3. Theotokos (Bogorodica) _____ **137**
13 DUH SVETI _____ *139*
1. Duh u stvaranju _____ **139**
2. Duh i čovjekovo otkupljenje _____ **141**
3. Duh i Crkva _____ **143**
4. Duh i čovjekova sloboda _____ **144**
14 TROJSTVENI BOG _____ *147*
1. Jedinstvo i Trojstvo _____ **148**
2. Hipostaza, *bit*, energija _____ **151**
3. Živi Bog _____ **153**
15 SAKRAMENTALNA TEOLOGIJA: KRUG ŽIVOTA _____ *155*
1. Broj sakramenata _____ **155**
2. Krštenje i *miropomazanje* (krizma) _____ **156**
3. Pokajanje _____ **158**
4. Ženidba _____ **159**
5. Liječenje i smrt _____ **161**
16 EUHARISTIJA _____ *163*
1. Simboli, slike i stvarnost _____ **163**
2. Euharistija i Crkva _____ **167**
17 CRKVA U SVIJETU _____ *171*
1. Crkva i društvo _____ **171**
2. Crkvena misija _____ **174**
3. Eshatologija _____ **176**
ZAKLJUČAK _____ *177*

Uvodna riječ priređivača

Ignorantia est mater omnium malorum – Neznanje je majka svih zala. Svjestan činjenice štetnosti neznanja kao i štete koje ono može učiniti i koje je učinilo tokom duge povijesti Crkve, Drugi Vatikanski Koncil uči da „svatko ima dužnost a po tom i pravo da traži istinu u vjerskoj stvari, da sebi, upotrijebivši prikladna sredstva, razborito izgradi ispravne i istinite sudove savjesti“[1] Isto tako čovjek je dužan da prione uz istinu kad je jednom spozna, i treba da sav svoj život uredi prema zahtjevima istine.[2] To traženje „istine u znanstvenom istraživanju treba ići ruku pod ruku s etičkim vrednovanjem dok ih ljubav nadahnjuje.“[3] Neznanje i nepoznavanje cjelovite istine i činjenica tokom povijesti kršćanstva dovelo do nerazumijevanja a manjak potrebne ljubavi je urodio međusobnim optužbama i osudama koje su urodile podjelom i diobama jedinstva otajstvenog Tijela Kristova – Crkve.

Drugi Vatikanski Koncil savjetuje da bi se nadišle diobe u Kristovoj Crkvi „valja upoznati duh rastavljene braće. Za to se nužno traži proučavanje, kojim se valja baviti po istini i s dobrohotnošću“[4] i potrebno je steći „bolje poznavanje naučavanja i povijesti, duhovnog i bogoštovnog života religijske psihologije i kulture što su braći svojstveni. […] Ovim će se putem također bolje upoznati mišljenje rastavljene braće.“[5]

Knjiga John Meyendorffa, *Bizantska teologija* na jedinstven sistematski način prikazuje povijesni razvoj teologije i duhovnosti Istočne Crkve bizantske tradicije. Autor obrađuje glavne teme dogmatike i duhovne baštine koje stoje u središtu Bizantske teologije. Knjiga je rezultat dugogodišnjih predavanja iz kolegija „Bizantske teologije“ na Harvardskom, Fordham i Columbia sveučilištu.

John Meyendorffa (1926.-1992.) bio je ruski svećenik i teolog rođen u emigraciji, u Francuskoj gdje je dobio i intelektualnu formaciju na Pariškom sveučilištu, Sorbonne da bi svoje daljnje akademsko djelovanje nastavio u Sjedinjenim Državama na poznatim učilištima.

Kao pravoslavni teolog, Meyendorff u *Bizantskoj teologiji* prikazuje pravoslavni pogled na povijesne činjenice i teološke problematike. Knjiga je bogata brojnim otačkim citatima i na sistematski način prikazuje povijesni presjek teološke misli Bizanta kao i njegovu bogatu duhovnu baštinu.

Prijevod knjige je izričito za privatnu upotrebu studenata FTIDI-a i FFDI-a i pruža im mogućnost da se upoznaju s osnovama teologije kršćanskog Istoka. Istovremeno knjiga pruža uvid u teološku problematiku, sličnost i razliku između Katoličkog zapada i

[1] Second Vatican Ecumenical Council, Declaration on religious Freedom, *Dignitatis Humanae* 3.
[2] Cf. Second Vatican Ecumenical Council, Declaration on religious Freedom, *Dignitatis Humanae* 2; Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 16.
[3] Benedict XVI, Encyclical Letter, *Caritas in Veritate*, 31.
[4] Second Vatican Ecumenical Council, Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, 9.
[5] Isto.

Pravoslavnog Istoka. Prijevod nažalost nije dovršen te traži jezičnu i teološku ujednačenost i lekturu. Mnogi teološki termini u knjizi su gotovo neprevodivi na hrvatski jezik zbog čega su ostavljeni u svom grčkom obliku ili su prevedeni adekvatnim staroslavenskim izrazima udomljenih u teološku terminologiju hrvatskih Grko-katolika. Iako nedovršen, prijevod će omogućit studentima da upoznaju osnovne teme kršćanskog Istoka te ljepotu njegove teološke i duhovne baštine.

Prvi tjedan Velikog posta, Bejrut 2014.

Željko Paša, sj

Uvod

Obilježje i izvori Bizantske teologije

Bit će potrebna stoljeća borbe i nadljudskih napora da se nadiđe helenizam, biti oslobođen od svojih prirodnih stega, svojih etničkih i kulturnih ograničenja, prije nego što postane univerzalni oblik kršćanske istine.

Vladimir Lossky, *Vision of God*, 58.

Stara kultura je dokazala da je dovoljno vitalna da ne dozvoli doći do njenog unutarnjeg preobražaja. Kršćani su dokazali da je moguće da kulturni proces bude usmjerenu drugom pravcu, a da se ne padne u pred-kulturno stanje, da se kulturna nit preoblikuje u novi duh. Isti proces, koji je bio na razne načine opisan kao helenizacija kršćanstva, može se izložiti kao kristijanizacija helenizma.

Georges Florovsky, "Faith and Culture", u: *St. Vladimir's Quarterly*, 4, 1-2 (1955-1956) 40.

Car Konstantin (324.-337.) je okončao konfrontaciju između kršćanstva i Rimskog imperija. On je napustio staru prijestolnicu i premjestio centar političkog i kulturnog života iz *kulturnog sveta*, kako se to tada smatralo, na ostatke jednog drevnog grčkog grada na obali Bosfora – *Byzantium*. Konstantinopol[1] je službeno nazvan *Novi Rim*, i ostao je prijestolnica carstva, koje se i dalje nazivalo *rimsko*, više od jedanaest stoljeća, sve do pada pod Turke 1453. godine.

Poslije nestanka starih kršćanskih centara u Egiptu, Palestini i Siriji, Konstantinopol je nepobitno postao centar istočnog kršćanstva. Njegovi biskupi su uzeli titulu *ekumenski patrijarh*. Bizantski misionari su obratili na kršćanstvo ogromne teritorije na Balkanu, u ogromnim istočno europskim nizinama i na Kavkazu. U stvari, *Novi Rim* je postao kolijevka civilizacije za Srednji istok i Istočnu Europu, isto kao što je to bio *Stari Rim* za Latinski zapad.

Cilj ove knjige je opisati kategorije teološke misli, kako se ona formirala u okviru bizantske kršćanske civilizacije, njenog filozofskog života, njene liturgije i umjetnosti, i kako se uporno održala u suvremenom istočnom pravoslavlju. Središnja tema, ili intuicija bizantskog teologije je da ljudska narav nije statična, *zatvorena*, autonomna bitnost, nego dinamična realnost određena u samoj svojoj biti svojim odnosom prema Bogu. Ovaj odnos je shvaćen kao proces uzdizanja i kao zajedništvo – čovjek stvoren na sliku Božu je pozvan ostvariti *božansku sličnost*, njegov odnos prema Bogu je i datost i zadatak, neposredni doživljaj i očekivanje još veće vizije, koju treba postići u slobodnom naporu ljubavi. Dinamizam bizantske antropologije lako se može suprotstaviti statičkim kategorijama *naravi* i *milosti*, koje su dominirale mišlju post-augustinovskog zapadnog kršćanstva. Taj dinamizam može biti veoma važan izvor podataka i u suvremenom teološkom traganju novog poimanja čovjeka.

Bizant, kao kultura i civilizacija, odavno je već nestao. Međutim, kvaliteta njegovog utjecaja na povijesni razvoj ljudskog društva, još uvijek predstavlja otvoreno pitanje. Od

[1] Među slavenskim narodima Konstantinopol je poznat kao *Carigrad* tj. grad cara, imperatora. (op. prev.)

vremena Gibbona[2] povjesničari navode kao njene glavne nedostatke, socijalnu nepokretljivost, nedostatak stvaralaštva na području znanosti i tehnologije, te sakraliziran pogled na državu. Međutim, ova knjiga ima za cilj dokazati da je Bizant dao stvarni i trajan doprinos povijesti čovječanstva na polju vjerske misli. Neprestana privlačnost bizantske umjetnosti i neobičnost da je istočno kršćanstvo preživjelo najdramatičnije socijalne promjene, predstavljaju očigledni znak da je Bizant zaista otkrio nešto temeljno *istinito* o ljudskoj naravi i njenom odnosu prema Bogu.

Da bi izrazili ovaj *bogocentrični* pogled na čovjeka – toliko srodan suvremenim pokušajima da se izradi bogocentrična antropologija – bizantski teolozi su se služili grčkom filozofijom, naročito učenjem o *theosis* ili o *oboženju*. U prošlom vijeku je Adolf Harnack[3] dao oštar sud o *heleniziranom kršćanstvu* grčkih otaca, ali on danas nema mnogo pristalica. Neophodna nužnost da se preformulira kršćanska vjera i da se o njoj ponovo razmisli u svijetlu izmijenjenih kulturnih obrazaca, naširoko je priznata, a napor grčkih svetih Otaca da kršćanstvo formulira u kategorijama helenizma, može jedino biti promatran kao legitiman. Bizantska teologija, u stvari, kao što je to shvaćao Loski[4], nije bilo ništa drugo nego neprekidni napor i borba da se izrazi tradicija Crkve u živim kategorijama grčke misli, tako, da bi helenizam mogao biti preobraćen Kristu.

Imamo se pravo pitati da li je ovaj napor bio uspješan, ali je nemoguće poreći da je bio opravdan u svojoj temeljnoj nakani. Ova knjiga pokušava da opiše glavne povijesne tokove bizantske teologije, uvijek ih povezujući s njihovom glavnom temom i, u drugom dijelu, pokušava da pokaže u sistematiziranijem obliku da rezultati bizantske teološke misli mogu se također promatrati kao sinteza. Naša namjera nije opisati ideju *oboženja* i njen razvoj u grčkoj teološkoj misli (postoje mnogobrojne stručne studije o toj problematici) nego da se i proanalizira cjelokupan povijesni razvoj teoloških ideja u Bizantu, što se tiče odnosa Bog – čovjek. Bilo da se neko udubljuje u *trinitarnu* i *kristološku* dogmu ili proučava ekleziologiju i nauk o sakramentima [*svetim tajnama*], glavni tok bizantske teologije otkriva mu istu viziju čovjeka, pozvanog ne samo da *upozna* Boga, da *sudjeluje* u Njegovom životu, biti spašen nekom izvanjskom Božjom akcijom, racionalnom spoznajom predloženih istina, nego da i sam postane Bog. I ovo *oboženje* (*theosis*) čovjeka u bizantskoj teologiji se radikalno razlikuje od neoplatonskog obraćanja bezosobnom Bogu: to je novi izraz novozavjetnog života *u Kristu* i u *zajedništvu Duha Svetoga*.

1. Kronološke granice

Postoje valjani razlozi da se period poslije Kalcedonskog ekumenskog sabora (451.) i navale barbara u Italiji, smatra za specifično bizantski. Rezultat sabora bio je monofizitski raskol koji je ugrožavao Konstantinopol iz Aleksandrije i Antiohije (starih istočnih centara teološkog stvaralaštva) i iz cjelokupnog ne grčkog istoka. Međutim, iako su Latini i Grci još uvijek pripadali istoj katoličkoj imperijalnoj crkvi, oni su počeli da se sve više otuđuju jedni od drugih, da pokazuju različite tendencije u kristologiji, ekleziologiji i pneumatologiji. U

[2] Edward Gibbon (1737.-1794.), engleski povjesničar i pisac, bio je naklonjen umjetničkom doživjeti povijest. Bio je sjajan stilist i puno je utjecao na razvitak bizantologije. Njegovo znamenito djelo je *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (na hrvatski jezik preveo je Marijan Boršić, a hrvatski naslov je *Slabljenje i propast Rimskoga carstva*), objavljeno u 6 svezaka u razdoblju od 1776. do 1788. godine. U njemu sugerira da je kršćanstvo bilo osnovni uzrok propasti Rimskog Carstva. (op. prev.)

[3] Carl Gustav Adolf von Harnack (1851.-1930.) bio je Njemački protestantski teolog i uvaženi Crkveni povjesničar. Objavio je mnogo djela do 1873 do 1912. (op. prev.)

[4] Vladimir Nikolajević Lossky (Влади́мир Никола́евич Ло́сский) (1903.-1958.) bio je utjecajan ruski Pravoslavni teolog u egzilu. Naglašava *theosis* (*oboženje*) kao glavno načelo Istočnog kršćanstva (op. prev.).

ovom kontekstu jasno je objelodanjena neusporediva kulturna i intelektualna superiornost Konstantinopola.

Na taj način povijesni uvjeti su postavili Bizant u ekskluzivan, istaknuti i, u izvjesnom stupnju, samodopadni položaj iz koga je ona razvijala teološku tradiciju – sintetičku i stvaralačku.

Bizant je nekoliko stoljeća nastojao da održi u zajednici dijelove razjedinjenog kršćanskog sveta: držeći se kristoloških obaveza prema Kalcedonskom saboru i *Tomosu* pape Lava, trebalo je da, bez obzira na ovu napetost, mostovi prema Zapadu ostanu netaknuti. Ostajući do krajnosti vjerna aleksandrijskoj kristologiji Atanazija i Ćirila, Bizant je isto tako pokušao – nažalost bez uspjeha – da drži vrata otvorena prema monofizitima.

Ove kristološke obaveze i rasprave obuhvaćaju učenje o odnosu Boga i čovjeka, teologiju zajedništva, koje će preko stvaralačke sinteze Maksima Ispovjednika služiti kao osnova cjelokupnog razvoja bizantske kršćanske misli sve do pada Konstantinopola pod Turke. Na taj način postoji bitni kontinuitet između patrističkog razdoblja i kasnije bizantske teologije – što će ova studija pokušati da prikaže – koji se proteže na gotovo jedan milenij kršćanske povijesti na Istoku, od sabora u Kalcedonu do pada Konstantinopola.

Ovaj kontinuitet se ne izražava u nekom formalnom autoritetu ili obrascu, koji bi mogao biti prihvatljiv za vrijeme cjelokupnog razdoblja. On se, prije svega, sastoji u dosljednom teološkom načinu mišljenja, u dosljednom razumijevanju čovjekove sudbine u odnosu na Boga i na svijet. *Bog je postao čovjek*, piše Atanazije, *da bi čovjek mogao postati Bogom*. Ova osnovna postavka aleksandrijske teologije, koja će dominirati u svim teološkim raspravama o *obo*ž*enju*, pokrenula je mnoge probleme. Panteizam, bježanje od povijesti (eskapizam) i platonistički spiritualizam su očigledne opasnosti kojih je pravovjerna Kalcedonska teologija bila svjesna, ali ipak ona se pridržava pozitivnog učenja o čovjeku kao biću pozvanom da stalno nadilazi svoja vlastita ograničenja. Smatralo se da stvarna ljudska narav nije autonomna već je predodređena da sudjeluje u božanskom životu, koji mu je učinjen dostupnim u Kristu. Po ovom shvaćanju čovjekova uloga u stvorenom svijetu može biti ispunjena jedino tako ako očuva nepovrijeđenu sliku Božju, koja je od početka dio njegove ljudske naravi.

Od kristoloških rasprava u petom stoljeću pa sve do rasprava o Božjoj *biti* (*essentia*) i *energiji* u četrnaestom stoljeću, sve krize bizantske teološke misli se mogu svijesti na jedan ili drugi vidik ovog osnovnog kršćanskog problema. Različiti pisci, kao što su Leoncije Jeruzalemski, Grigorije Palama, Maksim Ispovjednik, Šimun Novi Teolog, Focije i Nikola Kabasila[5] – u osnovi se ovdje slažu. Ovaj sukladnost koja u cjelini izdvaja bizantsku teologiju od post-augustinovske i skolastičke zapadne teologije, omogućava da se bizantska kršćanska misao sistematski prikaže. Mi ćemo pokušati da to učinimo u drugom djelu naše studije.

2. Predaja

Nije lako izložiti živo Predaja ako se ima u vidu sam karakteristiku bizantskog crkvenog života, onakvog kakav je prikazan u teološkoj literaturi. U bizantskom periodu, isto

[5] Nicholas Cabasilas, gr. Νικόλαος Καβάσιλας, (1323.-1392.) bio je bizantski mistik i teolog, laik. Njegova glavna djela su *O životu u Kristu* (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς) i *Komentar Božanske liturgije* (Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας). Ova djela prikazuju duboko razumijevanje sakramentalnog i liturgijskog život Istočne crkve i prihvatljiva su i poučni za kršćane bilo Zapadne bilo Istočne crkve. Grčka Pravoslavna crkva ga slavi kao sveca 20 lipnja. (op. prev.)

kao i u patrističkom, ni sabori ni teolozi nisu pokazivali neki poseban interes za pozitivnu teološku sistematizaciju. s neznatnim izuzecima – kao što je Kalcedonska definicija, saborske odluke imaju negativan oblik. One prije osuđuju izvrtanje kršćanske istine nego što obrazlažu i razrađuju njen pozitivni sadržaj – što je smatrano nepobitnim, pošto živa Predaja i cjelokupna istina stoje izvan i iznad dogmatske definicije. Stoga je najveći dio teološke književnosti ili egzegetski, ili polemički. I u jednom i u drugom slučaju kršćanska vjera je uzeta kao realna datost, koja se ili komentira ili brani, ali koju čovjek ne pokušava da detaljno formulira. Čak i Ivan Damašćanski, o kome se ponekad govori kao *Istočnom Tomi Akvinskom* stoga što je sastavio sistematsko *Izlaganje o pravovjernoj vjeri* (*De fide orthodoxa*), dao je samo jedan kratak udžbenik a ne teološki sistem. Ako njegovim mislima nešto nedostaje, to je onda ono originalno filozofsko stvaralaštvo, koje pretpostavlja novi sistem.

Ipak pomanjkanje brige za sistematizaciju ne znači i nedostatak interesa za istiniti sadržaj vjere ili nemogućnost da se dade točna teološka definicija. Upravo suprotno. Nikada ni jedna civilizacija nije preživjela više rasprava o adekvatnosti ili neadekvatnosti riječi kroz koje se odražavaju vjerske istine. *Homoousios* kao izrazito različito od *homoiousion, od dvije naravi* i *u dvije naravi*; dvije volje ili jedna volja. *Latreia* (štovanje) ikona ili *proskynesis* (klanjanje) ikonama; stvoreni ili nestvoreni karakter božanskih energija; izlaženje *od Sina* ili *kroz Sina* – bili su problemi o kojima su vjekovima raspravljali bizantski kršćani. Izgleda da se grčki kršćanski duh podudarao s optimističkim vjerovanjem da je ljudski jezik u osnovi sposoban da izrazi vjersku istinu i da spasenje ovisi od točnog izraza koji se upotrijebi da bi se njim prenijelo značenje evanđelja. Međutim, ovi isti grčki kršćani su čvrsto vjerovali da je pojmovni jezik nesposoban da izrazi *cjelokupnu* istinu, a ljudski um nesposoban da dokuči bit Božjeg bića. Postojala je, stoga, u Bizantu antinomija u samom pristupu teologiji: Bog se stvarno otkrio u Isusu Kristu i znanje njegove Istine je esencijalno bitno za spasenje, ali Bog je isto tako iznad ljudskog intelekta i ne može biti potpuno izražen ljudskim riječima.

Teologija u Bizantu nikada nije bila monopol profesionalaca ili *naučiteljstva Crkve*. Za cijelo vrijeme bizantskog razdoblja, ni jedan crkveni sabor nije prošao bez osporavanja, a pokušaji raznih careva da dekretima reguliraju savjest svojih podanika bili su osujećeni, ne samo dosljedno čvrstim stavom neovisne hijerarhije, nego i prešutnom opozicijom cjelokupnog tijela Crkve. Ovaj nedostatak jasno i juridički definiranog kriterija pravovjerja, imao je za posljedicu da su odgovornost za istinu snosili svi. Većina svjetovnjaka slijedila je najistaknutije episkope, čija učiteljska odgovornost nije nikada osporavana, ili manastirske vođe, koji su često u dogmatskim sporovima igrali presudnu ulogu. Ali i obični vjernik je znao kako će sam da se odluči, osobito kada je episkopat bio podijeljen. Dovoljno je da se ovdje sjetimo svjedočenja Grgur Nazijanskog, koji se žalio kako i trgovci na pijaci vode raspravu o pojmu *istobitnosti* (*homoousios*).

Međutim carske intervencije u teološkim raspravama, koje danas nalikuju na nedozvoljivo uplitanje svjetovne vlasti u posvećeno područje Crkve, smatrale su se kao normalne u vremenu kada je zakon od cara zahtijevao biti *proslavljan u svojoj božanskoj revnosti i upoznat s dogmom o Presvetom Trojstvu*.[6] Iako nitko nije bio spreman da cara obdari privilegijom nepogrešivosti, nitko nije ni osporavao princip da car može da izrazi svoje teološko stajalište, koje je *de facto* dobivalo veću, a ponekad odlučujuću prevagu, baš zato što ga je izrekao *samovladar*. Ipak cezaropapizam nikad nije bio u Bizantu prihvaćen kao princip. Nebrojeni heroji vjere, su bili stalno veličani baš zbog toga što su se suprotstavljali heretičkim carevima. U crkvama su pjevane himne slaveći Bazilija što se usprotivio Valensu, Maksima

[6] *Epanagoge tou nomou*, 9. S, (ed.) C. E. Zachariae von Lingenthal, J. Zepos, P. Zepos, *Ius Graeco-romanum* 2 (Atena, 1931) str. 242.

zbog pretrpljenog mučeništva pod Konstancom. Bezbrojni monasi su veličani što su se usprotivili ikonoboračkim carevima u osmom stoljeću. Ove liturgijske pohvale bile bi same dovoljne da potvrde princip da je car bio dužan da čuva a ne da definira kršćansku vjeru.

Monasi su, ustvari, tokom cijele bizantske povijesti bili pravi svjedoci unutrašnje crkvene neovisnosti. U karakteru grčkog teologije se ogleda činjenica da je Bizantska crkva bila prvenstveno monaška. Stoga nije nikakvo čudo da su carevi koji su nastojali da učvrste ikonoborstvo, prije toga bili zagovornici protumonaškog pokreta u Crkvi, jer je monaštvo bilo neprijateljski raspoloženo prema sistemu cezaropapizma sistemu, za koji su neki carevi bili predisponirani.

Monasi, kojih je u Konstantinopolu bilo na tisuće, isto tako i u drugim većim gradovima, a gotovo i u svakom kutu bizantskog svijeta, dosljedno su se protivili svakom dogmatskom kompromisu. Oni su dosljedno štitili pravovjerje, iako su, ponekad, stavljali svoju revnost i u službu monofizitizma ili origenizma. Od šestog stoljeća pa nadalje, kandidati za biskupe su birani gotovo isključivo iz monaških redova. Na taj način su bizantsku duhovnost i veliki dio bizantske liturgije stvarali monasi. Što je bizantskom kršćanstvu nedostajalo ono što bi se danas zvalo *laička teologija*, može da se, uglavnom, pripiše prevladavajućem položaju monaštva. Ova prevaga monaštva je spriječila kršćansku Crkvu da se potpuno poistovjeti s imperijem koji je stalno težio da postane posvećeno carstvo i da božanski plan spasenja podredi svojim vremenitim interesima. Brojčana, duhovna i intelektualna snaga bizantskog monaštva bila je odlučujući faktor, koji je u Crkvi očuvao osnovnu eshatološku dimenziju kršćanske vjere. I posljednja važnija primjedba u odnosu na specijalni karakter bizantskog teologije je važnost liturgije u bizantskom vjerskom pogledu. U istočnom kršćanstvu je euharistijska liturgija, više od bilo čega drugog, poistovjećivana s realnošću same Crkve, jer ona manifestira i poniznost Boga, koji je uzeo smrtno tijelo, i tajanstvenu prisutnost eshatološkog Kraljevstva Božjeg među ljudima. Ona ukazuje na centralnu realnost vjere, ne preko učenja, već preko simbola i znakova shvatljivih cjelokupnoj molitvenoj zajednici. Središte euharistije je u stvari realni ključ za bizantsko razumijevanje Crkve – kako hijerarhijske ustanove tako i zajednice vjernih. Crkva je univerzalna, ali istinski ostvarena samo u lokalnom euharistijskom skupu, u kome grupa grešnih ljudi i žena postaju u potpunosti narod Božji. Ovo euharistijsko-centrično učenje o Crkvi, vodilo je k tome da Bizantinci uljepšaju i ukrašavaju sakramenat s pažljivo dotjeranim, ali ponekada i prezasićenim ceremonijalom i veoma bogatom himnografijom – u dnevnom, tjednom, nedjeljnom i godišnjem ciklusu. Osim sakramentalne ekleziologije, obuhvaćene samom euharistijom, ovi himnografski ciklusi su pravi izvori teologije. Bizantinci su stoljećima ne samo slušali teološka predavanja, pisali ili čitali teološke rasprave, nego i svakodnevno pjevali i razmišljali o kršćanskom misteriju na liturgiji, čije bogatstvo izraza ne može da se nađe nigdje u kršćanskom svijetu. Čak i poslije pada Bizanta, kada je istočno kršćanstvo bilo lišeno škola, knjiga i intelektualnog vodstva, liturgija je ostala glavni učitelj i vodič pravoslavlja. Prevedena na razne narodne jezike bizantskog svijeta – slavenski, gruzijski, arapski i desetine drugih – liturgija je bila i moćni izraz jedinstva vjere i sakramentalnog života.

3. Sveto Pismo, egzegeza, kriteriji

Kršćanskom Istoku je bilo potrebno znatno više vremena nego Zapadnom, da se dogovori o kanonu Svetog Pisma. Odugovlačenje se uglavnom odnosilo na knjige Starog Zavjeta, koje nisu ušle u židovski kanon (kraći kanon) i na knjigu Otkrivenja u Novom Zavjetu. Saborski i patristički autoriteti četvrtog stoljeća na Istoku, razlikovali su se u svom stavu u vezi važnosti knjiga Mudrosti, Propovjednika, Estere, Judite i Tobije. Atanazije, u

svojoj čuvenoj 39. *Uskrsnoj poslanici*, isključuje ih iz knjiga Svetog Pisma, ali smatra da su korisne za katekumene. Ovo je mišljenje imao i Ćiril Jeruzalemski. Kanon § 60. Laodicijskog sabora – da li je autentičan ili nije – također ima u vidu Predaju *kraćeg* kanona. Međutim Peto-šesti sabor (*Concilium Quinisextum* ili *Trulski sabor*) 692. godine potvrđuje autoritet Apostolskog § 85. pravila, koje dopuštao i neke knjige iz *dužeg* kanona uključujući 3 knjige Makabejaca, ali ispuštao knjigu Mudrosti, Tobije i Judite. Ivan Damašćanski († oko 753) smatra da su knjige Mudrosti i Propovjednika *divne*, ali ipak propuštao da ih unese u kanon.[7] Bez obzira na činjenicu da se bizantsko patristička i crkvena Predaja, skoro bez izuzetka, služi *septuagintom* kao standardnim biblijskim tekstom i da dijelovi dužeg kanona – naročito iz knjige Mudrosti – imaju liturgijsku upotrebu, bizantski teolozi ostaju vjerni *hebrejskom* kriteriju za Starozavjetne spise, koji isključuje tekstove koji su originalno napisani na grčkom jeziku. Suvremena pravoslavna teologija je dosljedna ovom bezrezervnom polaritetu kada pravi razliku između *kanonskih* i *nekanonskih* spisa Starog Zavjeta, primjenjujući prvi naziv samo na knjige iz *kraćeg* kanona.

Među spisima Novog Zavjeta knjiga Otkrivenja prihvaćena je i unesena s oklijevanjem u kanon Novog Zavjeta. Ispuštena je iz kanona u listi sabora u Laodiceji (kanon 60), iz apostolskog kanona 85., a ispuštena je i kod Ćirila Jeruzalemskog.[8] Komentatori Antiohijske škole je također zanemaruju, odražavajući stajalište, koje je važilo u Crkvi Sirije. U bizantskom liturgijskom obredu, koji je ovisio od Sirije i Palestine, Otkrivenje je jedina knjiga koja nije upotrebljavana kao liturgijsko štivo. Ipak stajalište Aleksandrijske škole, izraženo naročito kod Atanazija, kojeg u osmom stoljeću slijedi Ivan Damašćanski, bilo je najzad prihvaćeno od Bizantske crkve. Poslije šestog stoljeća nitko nije izražavao sumnju u kanoničnost Otkrivenja.

Bizantinci su uvijek razumijevali pisani oblik apostolske poruke u okviru *apostolske Predaje* – dalekosežnog živog i neprekinutog kontinuiteta apostolske crkve. Čuvena izreka Bazilija iz Cezareje (†379) o Pismu i Predaji može se smatrati da predstavlja sukladnost kasnijih bizantskih teologa: *Mi se ne zadovoljavamo onim što je napisano u Djelima i Poslanicama* (grčki izraz *ho apostolos* preveden je ovdje *Djela* i *Poslanice*, označava liturgijsku knjigu koja je sadržavala sve spise Novog Zavjeta osim četiri Evanđelja i Otkrivenja) i Evanđeljima. Prije i poslije njihovog čitanja mi dodajemo druga učenja koja smo primili usmenom poukom i u kojima se obraća velika pažnja na otajstvu (vjere).

Druga učenja, koja spominje Bazilije[9], u biti je liturgijska Predaja i Predaja o sakramentima koja su, zajedno s osmišljenijom sukladnošću postignutom u kontinuitetu patrističkog teologije, služila u Bizantu uvijek kao – živi okvir za shvaćanje Svetog Pisma. U egzegetskim metodama i u teoriji spoznaje, Bizantinci su prihvatili patristički kriterij, postavljen u četvrtom i petom stoljeću. Harmonizirajući osnovne ideje kapadocijskih Otaca o Trojstvu s kristološkom mišlju petog, šestog i sedmog stoljeća, mogao je Ivan Damašćanski da sastavi svoj spis *De fide orthodoxa*, koji će tokom narednog razdoblja poslužiti kao udžbenik teologije. Drugi pisci s manje imaginacije sastavljali su još manje antologije (*florilegia*) patrističkih citata, ili *panopsis*, pobijajući sve hereze. Veliki broj bizantske teološke literature je isključivo antologijske naravi. Pa ipak, razvijala se i živa teologija, osobito u monaškim krugovima.

U svakom pokušaju da se izvrši pregled dogmatskih tema bizantskog teologije, bilo je neophodno pozvati se na Oce klasičnog razdoblja, jer su oni služili za Bizantince kao glavni

[7] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, IV, 17; PG 94: 1180 bc.
[8] Ćiril Jeruzalemski, *Hom. cat*., 4,36; PG 33, 500 bc
[9] Basilius Magnus, O svetom Duhu (na franc), izd. V. Pruche. Sources Chretiennes 17 /Paris, 1945/ str. 234.

tradicionalni autoritet. Pa ipak, ispovijedajući da u Crkvi svaki kršćanin, a posebno svetac, posjeduje čast i mogućnost da sazna i doživi Istinu, ti isti Bizantinci su se držali učenja o Otkrivenju, koje je bilo bitno različito od učenja kog se držao Zapad. Pošto je u Bizantu predodžbe o teologiji, isto kao kod kapadocijskih Otaca, bila neodvojiva od *theorie* (*kontemplacije*), teologija nije moglo biti – kao što je to bilo na Zapadu – racionalna dedukcija iz *objavljenih* premisa, tj. iz Svetog Pisma, ili iz postavki nekog crkvenog učenja. Prije je to bila vizija koju su doživjeli sveci, a čija je autentičnost, naravno, morala biti provjerena svjedočanstvom Svetog Pisma i Tradicije. Ne radi se o tome da je racionalni deduktivni proces bio sasvim eliminiran iz teološke misli. Međutim, za Bizantince je on predstavljao najniži i posljednji pouzdan nivo teologije. Istiniti teolog je bio onaj koji je vidio i doživio sadržaj teologije. Smatralo se da njegov doživljaj ne pripada samo umu (iako um nije bio isključen iz njegove percepcije) nego *duhovnom oku*, koje obuhvaća cjelokupnog čovjeka – um, emocije, pa čak i osjetila – u dodiru s božanskom biti. To je bila i početna sporna točka u raspravi između Grigorija Palame i Barlaama iz Kalabrije, kojom su otpočeli teološke sporove u četrnaestom stoljeću (1337.-1340.).

Objava nije bila ograničena ni na pisane dokumente Svetog Pisma, niti na Koncilske definicije, nego je bila direktno pristupačna, kao živa istina u čovjekovom doživljaju Božje prisutnosti u njegovoj Crkvi. Neki povjesničari Istočne kršćanske misli su vidjeli u ovom neposrednom kontaktu s Bogom jedan oblik *mesalijanizma*, termin koji je od četvrtog stoljeća označavao jednu monašku sektu, koja je bila protiv hijerarhije i protiv sakramenata (sakramenata), a koju su Koncili u više navrata osuđivali. Ali glavni tok istočne kršćanske gnoseologije, koja zaista potvrđuje mogućnost direktnog doživljaja Boga, osnovana ja na sakramentalnoj, prema tome hijerarhijski postavljenoj ekleziologiji, koja daje kristološku i pneumatološku osnovu osobnom doživljaju i pretpostavlja da kršćanska teologija uvijek mora biti u skladu s apostolskim i patrističkim svjedočenjem.

Ovaj doživljajni karakter Objave ima direktan utjecaj na pojam „*razvoj*": bizantski teolozi su smatrali da nova Objava ne bi nikada mogla da se nadoda jedinstvenom svjedočanstvu apostola. Upravo zbog toga što njihovo shvaćanje Istine nije bilo pojmovno, teolozi nisu mogli da prihvate, niti da je Istina bila izražena Novozavjetnim spisima na usmen i pojmovno iscrpan način, niti da je doživljaj Otaca i svetaca, mogao da obogati *sadržaj* apostolske vjere. Ništa novo ne može da se nauči o Kristu i spasenju izvan onoga što su apostoli *čuli, što su vidjeli očima svojim, što razmotriše i rukama svojim opipaše, o Riječi Životu* (1 Iv 1, 1). Doživljaj svetaca bitno bi bio istovjetan s doživljajem apostola: učenje o *razvoju* ili *rastu* može biti primijenjeno jedino na ljudsko usvajanje božanske Istine, a ne na samu Istinu i, naravno, na znanstvenu razradu crkvenog učenja ili na pobijanje herezi.

U Isusu Kristu je bila objavljena za svagda punina Istine. Ova Objava je posvjedočena apostolskom porukom putem pisane riječi ili usmene Predaje. Ali u svojoj, Bogom danoj slobodi, ljudi to mogu da doživje u raznom stupnju i obliku. Svijet, kome je ovo svjedočanstvo objavljeno, stalno postavlja nove izazove i nove probleme. Složenost ljudskog bića; odupiranje bizantskog kršćanskog duha da svede teologija na neki posebni oblik ljudskog intelektualnog usvajanja; karakter novozavjetne poruke; nezainteresirane za apstraktne istine, izuzev za Osobu; odsustvo u Bizantskoj crkvi stalnog, nepogrešivog kriterija istine – svi ovi elementi su doprinijeli u Bizantu, shvaćanju kršćanstva kao živog iskustva, za čiju cjelovitost i autentičnost je sigurno odgovorna sakramentalna struktura Crkve, čiji živi sadržaj prenosi od pokoljenja na pokoljenje cjelokupna crkvena zajednica.

Ovi isti elementi su determinirali da je razvoj teologije u Bizantskoj crkvi jedino mogao da ima lagani, organski proces, za koji je bila potrebna prešutna sukladnost cjelokupne

tijela hijerarhije i vjernika. Sama crkvena vlast nije nikada mogla nametnuti neke važnije promijene u teologiji ili crkvenoj politici. A kada je dolazilo do ovakvih pokušaja, oni su završavali neuspjehom, ili im je slijedio dugi otpor, pa čak i raskol.

Na taj način teologija osnovano na iskustvu, vodila je teološkom konzervatizmu (ne subjektivizmu, kako bi netko mogao očekivati ako pogrešno shvati iskustvo kao osobni misticizam), jer iskustvo svetih – a svi kršćani su pozvani na svetost – uvijek je smatran identičnim s iskustvom apostola i Otaca. Činjenica je da je jedinstvo Crkve u vrjemenu i prostoru shvaćano kao iskustveno jedinstvo u jednom Kristu, koga su apostoli ispovijedali u prošlosti, a kojeg će svi naraštaji opet gledati kada dođe u slavi sudnjega dana.

Ali ako ne postoji razvoj u *sadržaju* vjere, tj. u osobi Krista, koji je uvijek istovjetan u sebi – nego samo u formulacijama i njihovim odnosima prema svijetu, koji je u promjeni – kakav su značaj za Bizantince imale dogmatske definicije i Koncilske odluke? Sam njihov tekst daje nam odgovor: svi Ekumenski sabori, počinjući s Efeškim (431.) – prvim čiji su zapisnici sačuvani – izričito podvlače da dogmatske definicije nisu same sebi cilj i da su saborski oci nevoljno pristupili definiciji problema o učenju jedino da bi isključili pogrešna heretička tumačenja. Najčuvenija saborska definicija – to je ona s Koncila u Kalcedonu – izričita je baš u ovom pogledu. Odluke Koncila počinju sa svečanom potvrdom Nicejskog i Nicejsko-Carigradskog simbola vjere, i u vezi s ovim posljednjim, nastavljaju:

> Umna i spasonosna definicija božanske milosti bila je dovoljna za savršeno znanje i potvrdu vjere. Ona naučavaju savršeni nauk o Ocu, Sinu i Duhu Svetome i proglašuju utjelovljenje Gospodina onima koji to pobožno prihvaćaju. Ali, ukoliko su neki počeli proglašavati propovijed Istine nevažećom, svojim osobnim heretičkim mišljenjima su potakli prazno naklapanje ovaj sveti, veliki i ekumenski Koncil, želeći da isključi svaki zao plan protiv Istine, i naučavajući ono što je nepromijenjeno od početka, odlučio je da se vjera tristo osamnaest Otaca (Nicejskog sabora) očuva netaknuta.[10]

Definicija o dvije Kristove naravi, koja slijedi nakon ove preambule, smatrana je samo kao sredstvo da se zaštiti ono što je već rečeno u Niceji. Počinje se, u stvari, opet sa standardnom formulom: „*Slijedeći svete Oce*…" I u kasnijem periodu su bizantski sabori upotrebljavali iste formule.

Sve što je uistinu važno u ovom stavu odnosi se na samo učenje o Istini, koju su Bizantinci shvaćali ne kao pojam koji se može adekvatno izraziti riječima ili racionalno obrazložiti, već kao samog Boga – osobno prisutnog u Crkvi u svoj svojoj punini. Njega ne mogu u potpunosti izraziti ni Sveto pismo, ni Koncilske odluke, ni teologija. Svako od njih može jedino da ukaže na neki vid Njegovog postojanja ili da isključi pogrešno tumačenje njegovog Bića ili djela. Međutim, nikakav ljudski jezik ne može *potpuno* da izrazi Istinu, niti može da je iscrpi. Sukladno tome, Sveto Pismo i nauk Crkve ne mogu da se smatraju jedini izvori teologije. Pravoslavna teologija mora biti u skladu s njima, ali istiniti teolog je slobodan da izrazi svoj neposredni susret s Istinom. Ovo je autentična poruka koje se veoma striktno pridržavala bizantsko *mistično* predaja Maksima Ispovjednika, Simeona Novog Teologa i Grigorija Palame.

4. Teologija: *pozitivna* i *negativna*

Cjelokupno bizantska teologija – a osobito njegov doživljajni karakter – bilo bi potpuno pogrešno shvaćeno, ako se zaboravi na njegovu drugu stranu: *apofatičku* ili

[10] Kalcedonski Koncil, *Definitio fidei*, u: *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973) 84.

negativnu teologiju.

Oblik *apofaticizma*, koji će dominirati bizantskom mišlju, u potpunosti se razvija u četvrtom stoljeću u djelima kapadocijskih Otaca protiv Eunomija, iako se obično dovodi u vezu s imenom tajnovitog pisca djela *Aeropagitika*[11] u šestom stoljeću. Odbijajući Eunomijevo stajalište da ljudski um može da dopre do same biti Božjeg bića, oni su tvrdili da je Bog apsolutno transcendentan i isključivali mogućnost da On bude određen bilo kojim ljudskim pojmom. Govoreći što Bog *nije*, teolog u stvari govori o Istini, jer ni jedna ljudska riječ ili misao ne može da shvati što Bog jeste. Uzdizanje ljudske duše k Bogu, Grgur Nisenski je opisao kao proces eliminiranja, koji nikad ne može biti završen:

> [Duša] se iznova izdiže, a duh prolazi kroz razumni i nadkozmički svijet…; On prolazi kroz skupine nebeskih bića, nastojeći da vidi da li je i Ljubljeni među njima. U svom traženju on prolazi kroz cijeli anđeoski svijet i kada među blaženima, koje susreće, ne nađe Onoga koga traži, kaže sam sebi: Može li bar neko od ovih da shvati Onoga koga ja ljubim? Na ovo pitanje oni su obuzdali svoj jezik i šutnjom mu stavili do znanja da je čak i njima nedostupan Onaj koga on traži. Tada, pošto je pomoću Duha prošao cijeli nadkozmički grad i nije uspio da prepozna među razumnim i bestjelesnim bićima Onoga koga je žudio, napuštajući sve što je našao, on prepoznaje Onoga koga traži kao Jedinoga koga ne može da shvati.[12]

U spoznaji Boga, proces eliminacije predstavlja neophodnu etapu. To je intelektualni proces, ali i duhovno pročišćenje, koje odstranjuje sve oblike identificiranja Boga s onim što Bog nije. Ali paradoks je u tome što proces sam po sebi ne dopušta da čovjek spozna o Bogu išta osim da je On Ne-spoznatljiv i Ne-shvatljiv, mada samo iskustvo o ovoj transcendentnosti predstavlja pozitivno kršćansko iskustvo. U ovome se pravoslavna kršćanska Predaja jasno razlikuje od gnostičke i neoplatonske tradicije, čiji su predstavnici u kršćanstvu bili Klement Aleksandrijski i Origen. Neoplatonska misao je potvrdila da je Bog nedostupan ljudskom umu, ali je ovu nedostupnost smatrala kao rezultat grešnog stanja duše, i naročito njene veze s materijalnim tijelom. Kada se um vrati u svoje prvobitno i prirodno stanje – kada Bog htjedne da to bude – on, po Origenu, biva zaista ujedinjen sa samom božanskom biti: njegovo uzdizanje dostiže do najvećeg savršenstva, znanja i blaženstva. Ali u ovom momentu Origenov Bog prestaje biti nešto apsolutno Drugo, Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljev i postaje Bog filozofa. Iz tog razloga Grigorije Nisenski, koji je inače u mnogome bio oduševljen origenizmom, tvrdi da je Bog nepristupan čak i nebeskim silama.

U svojoj *apofatičkoj* teologiji grčki Oci naučavaju da Bog ne samo da nadilazi svaki ljudski jezik i razum čovjekove pale naravi, nego je nedokučiv *sam po sebi*. Ljudska spoznaja se proteže samo na *bića* to jest na stvorena živa bića. Na ovom nivou, stoga, može da se kaže da *Bog ne postoji*. Za Pseudo-Dionizija[13] Bog je nebiće (μη ον). Ovo je tema čuvenog petog poglavlja Dionizijeve *Mistične teologije*.[14] Plotinovo učenje o monadama, koje je Origen primijenio na Boga[15], za Pseudo-Dionizija su sasvim nevažne za opis Božjeg bića. *Bog* – piše on – *nije ni Jedan ni Jedinstvo*.[16]

---

[11] tj. *Corpus Areopagiticum*, korpus teološko-mističnih spisa na grčkom jeziku, nastalih oko 500. Godine, napisan od nepoznatog kršćanskog autora s kraja 5. i početka 6. stoljeća, a koji se pseudonimom predstavlja kao Dionizije Aeropagita, prvog kršćanskog biskupa grada Atene. U ovaj korpus se ubrajaju djela: *O Božjim imenima* (*De Divinis Nominibus*), *O nebeskoj hijerarhiji* (*De coelesti hierarchia*), *O crkvenoj hijerarhiji* (*De ecclesiastica hierarchia*), *O mističnom bogoslovlju* (*De mystica theologia*). (op. prev.)

[12] Gregory of Nyssa, *In Cant. or*. VI; ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1960) 6:182; PG 44:893B.

[13] Vidi bilješku 11 (op. prev.).

[14] PG 3: 1045D - 1048b.

[15] Origen, *De principiis*, I, 1, 6. ed. B. Koetschau, GCS, 22.

[16] Dionysius, *De mystica theologia*; PG 3:1048a.

Bizantski teolozi su bili svjesni činjenice da je negativna teologija bila poznata neoplatonskom mišljenja kao intelektualna metoda za približavanje misteriju Boga, a to nije neophodno značilo da je Bog apsolutno neshvatljiv u samom sebi. Barlaam Kalabrijski je ovo razjasnio kada je pisao:

> Ako želite znati da li su Grci shvaćali da nad-bitni i bezimeni Bog nadilazi inteligibilnost, znanost i sva druga dostignuća, pročitajte djela pitagorejaca Pantenetosa, Brotinosa, Filolaosa, Harmida i Filoksena, koja su posvećena ovom predmetu; tamo ćete naći iste izraze koje i veliki Dionizije upotrebljava u svojoj *Mističnoj teologiji*… Platon je također razumio božansku transcendentnost.[17]

U stvari Grigorije Palama se slaže s Barlaamom kada ovaj priznaje da su pogani prihvatili monoteizam i pojam o Bogu kao filozofskom Apsolutu i da „apofatička teologija nužno iz toga proizlazi".[18] Međutim, formalni, umni *apofatizam* grčkih filozofa se razlikuje od biblijskog učenja o transcendentnom, jer transcendentnost vodi pozitivnom susretu s Nepoznatim, kao Bogom Živim, vodi prema „kontemplaciji koja je veća od znanja."[19] Kršćanska teologija se temelji na ovom stavu.

Mogućnost iskustva Boga drugačije nego putem umne spoznaje, emocija ili osjetila, bila je strana grčkom patrističkom poimanju kršćanske vjere i teologija. To znači jednostavno objava Boga, njegovo postojanje izvan njegove vlastite naravi, njegovog djelovanja ili „energija" kroz koje se on dobrovoljno otkriva čovjeku, a također to označava i posebnu ljudsku sposobnost da se vine izvan stvorenog sveta. Susret Božanske ljubavi i „energije" te čovjekova sposobnost da nadiđe sebe, čini da susret bude moguć, da „kontemplacija bude veće od znanja" na koje se Oci pozivaju kao na „oči vjere", „Duh" ili eventualno „*obo*ženje".

Prema tome, teologija mora i treba biti temeljena na Svetom pismu, na dogmatskim odlukama crkvenog nauka ili na svjedočanstvu svetaca. Ali ako netko želi biti pravi teolog, treba se izdići iznad slova Pisma, iznad formule upotrjebljene u definiciji, iznad jezika kojim su se služili sveci da bi saopćili svoje iskustvo. Jedino tako će moći razlikovati jedinstvo Objave, jedinstvo koje nije samo umna koherentnost i konzistentnost, nego živa stvarnost iskušena u kontinuitetu jedne Crkve kroz stoljeća: Sveti Duh je jedini garant i čuvar ovog kontinuiteta. Nikakvo vanjsko mjerilo ne može da zadovolji čovjekovu urođenu moć zapažanja i intelektualnog prosuđivanja.

Na taj način Bizant nikada nije znao za sukob ili polarizaciju između teologije i onog što Zapad naziva „misticizam". Često se cjelokupna Istočna kršćanska teologija nazivalo „mistična". Izraz je potpuno ispravan, pod uvjetom da se ima na umu u Bizantu „mistično" znanje nije nekakav emocionalni individualizam, nego nešto sasvim suprotno: neprestano zajedništvo s Duhom koji boravi u Crkvi. Pod *misticizmom* se također podrazumijeva neprestano prepoznavanje neadekvatnosti ljudskog uma i ljudskog jezika da izraze puninu istine i stalnog balansiranja između pozitivne teološke tvrdnje o Bogu i korektivnog faktora *apofatičke* teologije. Konačno, to je „Ja – Ti" odnos s Bogom, dakle, ne samo znanje, nego ljubav. Komentirajući knjigu Propovjednika 3:7 „vrijeme šutnje i vrijeme govorenja" Grgur Nisenski predlaže teolozima da „u govoru o Bogu, ako se radi o njegovoj biti, tada je vrijeme šutnje. Međutim, ako su u pitanju Njegova djela, znanje koje nam je dostupno, tada je vrijeme govorenja o njegovoj svemoći, govoreći o njegovim djelima i objašnjavajući njegova djela, i koristiti riječi u tu svrhu. U stvarima koje ovo nadilaze, čovjek ne smije da izlazi iz okvira svoje naravi nego

[17] Barlaam Kalabrijski, *Drugo pismo Palami*, u: Giuseppe Schirò, *Le epistole di Barlaam Calabro. Contro gli Esicasti* (Tivoli: Tip. A. Chicca, 1938).
[18] Gregory Palamas, *Triads*, II, 3, 67, John Meyendorff (ed.) (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959) str. 527.
[19] Gregory Palamas, *Triads*, II, 3, 53, str. 493.

treba da se zadovolji s tim da upozna samoga sebe. Jer, uistinu, po mome mišljenju, ako stvorenje sebe nikada ne spozna sebe, nikada ne razumije bit duše ili narav tijela, uzrok postojanja…, ako ne upozna sebe, kako može da objasni stvari koje ga nadilaze? O takvim stvarima je vrijeme da se šuti. Ovdje je šutnja sigurno bolja. Ipak, vrijeme je da se govori o onome s čime u svom životu možemo da napredujemo u kreposti.[20]

Dakle, narav i metoda bizantske teologije su određeni problemom odnosa između Boga i svijeta, između Stvoritelja i stvorenog i ono obuhvaća antropologiju, koja nalazi svoj konačni ključ u kristologiji. Ovakav tok mišljenja će odrediti i sadržaj slijedećih poglavlja.

[20] Gregory of Nyssa, *Commentary on Ecclesiastes, Sermon* 7; PG 44:732D; ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1962) 5:415-416; engleski prijevod: H. Musurillo, *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (New York: Scribner, 1961) 129.

I
POVIJESNI RAZVOJ

1
BIZANTSKA TEOLOGIJA NAKON KALCEDONSKOG SABORA

Konstantinopol, velika kulturna mješavina, „Novi Rim" i prijestolnica carstva, nije dao ni jednog istaknutog teologa tokom petog i šestog stoljeća. Međutim, grad je bio svjedok svakodnevnih velikih teoloških rasprava, čiji je ishod često ovisio od carskih odluka. Biskupi, monasi, egzegeti i filozofi, dolazili su u grad tražiti milost i podršku. Oko biskupske katedre carskog grada, iz koje su obično regrutirani vladini savjetnici za teološku problematiku – obrazovale su se ideje i stvarale predispozicije za sinkretska, kompromisna rješenja. Biskupi Konstantinopola i njihovi suradnici su bili u mogućnosti braniti izričito teološke postavke, da se suprotstave čak i carevoj volji. Za ovo imamo svjedočanstvo u obrani Kalcedonskog stajališta od strane patrijarha Eufemija (489.-495.) i Makedonija II. (495.-511.), za vrijeme vladavine monofizitskog cara Anastazija. Na taj način teologija, koja bi mogla da se označi kao specifično „bizantska", pojavljuje se u post-Kalcedonskom periodu. Ona stoji nasuprot ranijih tokova Istočne kršćanske misli koja je, uglavnom, bila koncentrirana u Egiptu i Siriji. „Bizantska" teologija će dobiti službenu sankciju za vrijeme Justinijana (527.-565.), a bit će izražena u umjerenoj sintezi Maksima Ispovjednika (†662). U formiranju ove teologije izgleda da ni jedna posebna osobnost nije igrala odlučujuću ulogu. Isto tako je teško odrediti neku školu ili neki intelektualni centar u prijestolnici, gdje bi teološka misao bila kreativno formirana. Ipak, čini mi se, da je razložno da se uzme, da je teološka škola za pripremanje višeg crkvenog staleža bila povezana s patrijaršijom, ali nedostaju izvori o njenom karakteru ili nivou nastave. Potvrđeno je da je centar teološkog obrazovanja bio u čuvenom manastiru Akoimetai („ne spavajućih"), a zna se da su obrazovni centri postojali i na drugim mjestima, ali su o njima podaci šturi. Teolozi, koji su bili aktivni tokom petog i šestog stoljeća, često su dobivali obrazovanje u udaljenim predjelima carstva, kao što su Sirija i Palestina. *Lavra*[1] *sv. Save*[2] blizu Jeruzalema, na primjer, bila je pozornica žučnih rasprava između raznih origenističkih frakcija, koje su se međusobno nadvladavale.

Carsko svjetovno sveučilište u Carigradu, koje je osnovao Konstantin, a Teodozije II (408.-450.) potvrdio svojim dekretom – nije imao teologiju među predmetima koji su se predavali. Ipak je ovo sveučilište služio kao kanal za ovjekovječenje starogrčkih filozofskih ideja. Sve do sedmog stoljeća, odnosno do vladavine Justinijana, sveučilište je bilo dvojezično (grčki i latinski), i među profesorima je bilo i pogana. Međutim, drastične mjere, koje je poduzeo Justinijan isključujući iz učiteljske profesije i pogane i nepravovjerne i zatvarajući pogansko sveučilište u Ateni, podvlačile su da svjetovne studije u kršćanskom Bizantu imaju sporedan značaj. Iako je mali krug intelektualaca i dalje negodovao filozofske tradicije stare Grčke, i Crkva i država su službeno smatrali da je filozofija samo sredstvo kojim se izražava Objava. Ali nikada nije bilo prihvaćeno da filozofija može formirati sadržaj teoloških ideja. Ipak se mora prihvatiti da je u školama predavana Aristotelova logika. Prema platonizmu se osjećalo stalno nepovjerenje zbog njegovih metafizičkih stavova. Međutim,

---

[1] *Lavra* ili *laura* (Λάυρα) izvorno je označavalo nakupinu pustinjačkih nastambica ili špilja s crkvom a ponekad i s refektorijem u središtu. Izraz dolazi iz grčkog jezika, i označava prolaz ili ulicu. U Ruskoj tradiciji nazivom *lavra* se imenuju najvažniji samostani ruskog pravoslavlja i bili su podređeni su izravno moskovskom patrijarhu do 1721 godine, a nakon toga su podređeni Svetom Sinodu. (op. prev.)

[2] *Velika lavra Svetog Save Osvećenog* (Λαύρα Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου) poznata po lokalnom arapskom nazivu *Mar Saba*, je pravoslavni samostan podignut iznad doline Cedrona na Zapadnoj obali istočno od Betlehema. Samostan je prema predaji osnovan godine 483. kada ga je podigao Sveti Sava Osvećeni iz Kapadocije. Smatra se jednim od najstarijih trajno nastanjenih manastira na svijetu, i u njemu se još uvijek održavaju bogoslužena po drevnom Tipiku. (op. prev.)

platonizam se ipak održao zahvaljujući patrističkoj literaturi, a naročito origenističkoj tradiciji, ali nikad nije bio formalno priznat kao pravovaljan izraz vjerskih ideja.

Bizantska teologija Justinijanova razdoblja, konzervativna po obliku i sadržaju, neprestano se okretala Predaji kao svom glavnom izvoru. Kristološke rasprave u ovom periodu su se, uglavnom, sastojale u borbi između tumača Svetog pisma o filozofskim terminima, koje je kršćanska teologija prihvatila u trećem i četvrtom stoljeću, i o patrističkim tekstovima u kojima su ovi termini bili upotrjebljeni. U liturgijskoj himnologiji, koja je u to vrijeme počela cvjetati, uključeni su rezultati ovih rasprava tako da je ona često bila jedan oblik ispovijedanja prave vjere. Razni elementi bizantskog teološkog tradicionalizma, koji su dominirali petim i šestim stoljećem, sačinjavali su osnovu daljeg stvaralaštva u ovom periodu i na njih treba obratiti posebnu pažnju.

1. Egzegetska tradicija

> Neophodno je da oni koji su na čelu Crkvi [...] poučavaju kler i narod [...], sabirući iz Svetog Pisma misli i procjene Istine, ali ne izlazeći iz granica koje su postavljene, niti odstupajući od Predaje bogobojaznih Otaca. Ali ako se pojavi problem u vezi sa svetim pismom, ono ne smije biti tumačeno drugačije nego što su ga izložili prosvjetitelji i učitelji Crkve u svojim pisanim djelima. Neka oni [biskupi] postanu čuveni po svom znanju otačkih djela, a ne po sastavljanju traktata iz svoje vlastite glave.

U ovom tekstu 19. kanona *Trulskog sabora* (692.) odražava se tradicionalistički i konzervativni karakter bizantskog pristupa teologiji i egzegezi posebno, te objašnjava zašto je u samostanskim i privatnim bibliotekama u Bizantu bilo bezbroj primjeraka patrističkih *catenarum*, „lanaca", autoritativnih tumačenja biblijskih tekstova koji su izražavali, ili pretendirali izražavati, kontinuitet egzegetske tradicije.

Iako je *consensus patrum* do koga se ovim metodom dolazilo, bio u nekim slučajevima djelomičan i umjetan, na njega se počeo oslanjati standardni Crkveni nauk, naročito kada je bilo potvrđeno liturgijskom i himnografskom upotrebom. Biblija je uvijek bila shvaćana ne samo kao izvor objavljenih dogmatskih propozicija ili kao opis povijesnih činjenica, već kao svjedočenje žive Istine, koja je postala dinamično prisutna u sakramentalnoj zajednici novozavjetne Crkve. Npr. štovanje Bogorodice, Majke Božje, bilo je uvijek dovođeno u vezu s tipološkim tumačenjem kulta *starozavjetnog hrama*: Ona je u svojoj utrobi nosila Boga, bila je pravi „hram", pravo „obitavalište", „svijećnjak" i „konačni stan" Božji. Na taj način je Bizant, koji je uoči Marijinog blagdana slušao čitanje iz knjige Izreka o „mudrosti koja je sazidala sebi kuću" (Izr 9,1), prirodno, i gotovo isključivo, mislio o „Riječi koja postaje tijelo" – to jest koja nalazi u Djevici svoje prebivalište. Poistovjećenje starozavjetne Mudrosti s Ivanovim Logosom, od Origena pa nadalje, smatrano je za danu istinu i nitko nije ni pomišljao to osporavati. Od četvrtog stoljeća, kada su arijevci usmjerili svoju raspravu na poznati tekst „Gospodin me stvori kao početo svoga djela" (Izr 8, 22), prirodno je da su arijevci to tumačili u svoju korist. Atanazije i drugi članovi Nicejske stranke su osporavali poistovjećivanje Logosa i Mudrosti i pronalazili citate drugih tekstova, koji su potvrđivali nestvoreni karakter Logosa – Mudrosti. Nitko nije stavljao u pitanje ustanovljeni konsenzus o samom poistovjećivanju.

Od prihvaćenog bizantske egzegetske metode, mnogo toga je imalo svoje porijeklo u aleksandrijskoj tradiciji i njenom alegorizmu. Sveti apostol Pavao, opisujući zgodu o dva Abrahamova sina kao alegoriju o dva Zavjeta (Gal 4, 23), dao je kršćansku sankciju alegorijskoj metodi tumačenja Svetog Pisma, poznatom kao *midraš,* koje se u pretkršćansko vrijeme razvija među palestinskim rabinima. Razrađujući alegorijsku metodu tumačenja

Svetog Pisma do ekstrema, aleksandrijsko helenistička sredina, zajednička Filonu, Klementu i Origenu, pozivala se na čuveni presedan samog sv. Pavla. Alegorija se, prije svega, slagala s helenističkom, a posebno platonističkom, brigom o vječitim stvarima, koje su poimane kao suprotnost povijesnim zbivanjima. Često je glavna intelektualna teškoća u prihvaćanju kršćanstva od strane Grka, ležala u nedostatku direktnog umovanja o Nepromjenjivom, pošto je filozofsko obrazovanje vodilo tadašnjeg čovjeka na povezivanje promjenljivog s nerealnim. Alegorijska metoda je, ipak, dozvoljavala mogućnost tumačenja svih konkretnih, promjenljivih činjenica kao simbola nepromjenljivih realnosti. Tako je sama povijest gubila svoju bitnost i bivala je, u ekstremnim slučajevima, jednostavno negirana.

Međutim, sukladnost s helenizmom nije bio jedini element koji je doprinio da alegorija u tumačenju uzme široki zamaha. Metoda je pružala lako oružje protiv gnosticizma, glavnog protivnika kršćanstva u drugom stoljeću. Najvažniji gnostički sistemi – osobito Valentinov i Marcionov – suprotstavljali su istinitom Bogu, objavljenom u Novom Zavjetu – Demijurga, Jahvu židovstva. Kršćanski apologeti su se poslužili alegorijom da bi „spasili" Stari Zavjet od protu napada gnostičkog dualizma, podvlačeći da Stari i Novi Zavjet imaju jedno te isto „duhovno" značenje i da izražavaju kontinuiranu Objavu istog istinitog Boga.

Origen je također upotrebljavao izraz, „duhovno značenje" u svom učenju o Predaji. Sveti Duh, koji je nadahnuo pisce Biblije, bio je prisutan i u „duhovnim ljudima" kršćanske Crkve. Stoga jedino svetac može dešifrirati autentično značenje Svetog pisma.

> Sveto pismo [piše Origen] bilo je sastavljeno Duhom Božjim i nema samo ono značenje koje je očigledno, već i drugo, koje je sakriveno od većine čitalaca. Jer sadržaj Svetog pisma je izvanjski oblik određenih otajstava i slika božanskih stvari. U ovome je jednodušna cjelokupna Crkva da, pošto je cijeli zakon duhovan, svi ne mogu prepoznati duhovno značenje, nego samo oni koji su obdareni milošću Duha Svetoga u riječi mudrosti i znanja.[3]

Iako to otvara važan problem autoriteta u egzegezi, ovaj odlomak izražava stav koji je u srednjem vijeku u bizantskom kršćanstvu uvelike smatran nepobitnim i koji objašnjava brigu za *consensus patrum*. Ovaj je, na formalan način, izražen u kanonu *Trulskog sabora*, navedenom u početku ove cjeline. Pored aleksandrijskog alegorizma, bizantska tradicija egzegeze je bila i pod trijeznim utjecajem Antiohijske škole. Suprotnost između Aleksandrije i Antiohije – koja je našla svoj odraza u dobro poznatim i oštrim izrazima u kristoloških raspravama petog stoljeća – ne treba biti pretjerano naglašena u području egzegeze.

Glavni umovi Antiohijske škole – Diodor iz Tarza (oko 330.- oko 390.) Teodor iz Mopsuestije (oko 350.- 428.) i Teodoret iz Cira (oko 393. - oko 466.) – nisu negirali mogućnost i duhovnog značenja biblijskih tekstova. Međutim oni su veoma reagirali na odbacivanje doslovnog, povijesnog značenja i bili protiv proizvoljnog alegorizma, baziranog na Platonovim filozofskim pretpostavkama, strnim Bibliji. Tako, pojam *theoria* (θεωρία) (*kontemplacija*), koji podrazumijeva mogućnost otkrivanja duhovnog značenja koje se krije iza slova teksta, nije bio odbačen, ali se naglašavalo i ono što se stvarno desilo, ili što je bilo povijesni rečeno. Isto tako, bio je naglašavan moralni i teološki smisao teksta. Teološki autoritet Antiohijske škole bio je poljuljan poslije osude Nestorija, učenika Teodora iz Mopsuestije, na Efeškom saboru 431. godine i poslije anateme „*Tri poglavlja*" (Teodora Mopsuestijskog, i protu Ćirilovskih spisa Teodora Cirskog i Ibasa iz Edese), koju je izrekao Drugi Carigradski sabor 553. godine. Poslije 553. godine Teodorovi komentari Svetog pisma, jednog od najvećih egzegeta ranog kršćanstva, mogli su se sačuvati samo potajno u sirskim i armenskim prijevodima, a grčki original je preživio jedino u fragmentima, razbacanim u

[3] Origen, *De principiis*. *Praefatio* 8; ed. B. Koetschau, GCS 22 (1913), 14.6-13; prijevod G. W. Butterworth, *On the First Principles* (London: SPCK, 1936) 5.

catenama. Međutim, tradicija antiohijske egzegeze je preživjela u egzegetskim djelima Teodoreta, koja nikada nisu bila zabranjena, i u djelima Teodorovog prijatelja Ivana Zlatousta, grčkog najpopularnijeg crkvenog pisca. Njegova definicija tipologije, kao suprotnost alegoriji, kao „proroštva izraženog terminima činjenica"[4] i njegova briga za povijest, služili su u kasno-bizantskoj egzegetskoj literaturi, kao brana protiv spiritualiziranih ekscesa aleksandrijske tradicije, ostavljajući mjesto i za *theoria* tj. za fundamentalnu, kršćanski orijentiranu tipološku interpretaciju Starog Zavjeta.

2. Filozofska kretanja

Filozofska kretanja u Bizantu nakon Kalcedona bila su određena s tri glavna faktora: (1) Patristička tradicija i njena primjena – na primjer prenošenje kapadocijske trinitarne terminologije na problematiku hipostatskog jedinstva dviju naravi u Kristu; (2) Stalno oživljavani origenizam s njegovim izazovom biblijskom učenju i biblijskoj antropologiji; (3) Kontinuirani utjecaj nekršćanskog neoplatonizma na intelektualce (Justinijanovo zatvaranje Atenskog sveučilišta postavilo je fizički kraj centru misli i znanja, koji je nedavno proslavila posljednja velika figura poganske grčke filozofije, Proklo (410.- 485.). U sva tri slučaja postavljao se kao osnovni problem odnos između stare grčke misli i kršćanske Objave.

Neki moderni povjesničari imaju potpuno oprečan sud o filozofiji grčkih Otaca. U svojoj poznatoj *Histoire de la philosophie*, Émile Bréhier piše: „U prvih pet stoljeća kršćanstva nije bilo ničega što bi se moglo nazvati kršćanskom filozofijom i što bi obuhvaćalo niz intelektualnih vrijednosti, originalnih ili drugih misli, koje bi se razlikovale od ideja poganskih mislioca".[5] Prema Bréhieru, kršćanstvo i helenistička filozofija nisu suprotni jedno drugom kao dva intelektualna sistema, pošto se kršćanstvo bazira na objavljenim činjenicama, a ne na filozofskim idejama. Prihvaćajući ove činjenice, grčki Oci su primali iz grčke filozofije sve što se podudaralo s kršćanskom Objavom. Iz ovako umjetnog stavljanja objavljenih istina i filozofskih ideja jednih pored drugih, nije mogla nastati nikakva nova filozofija. Prividno suprotan pogled, u skladu s klasičnom procjenom Adolfa Harnacka, izrazio je H. A. Wolfson, čija knjiga o filozofiji Crkvenih Otaca (*The Philpsophy of the Church Fathers*) predstavlja misao Otaca kao „revidiranje kršćanske vjere u formu filozofije, što je dalo kršćansku verziju grčke filozofije".[6] Najzad, monumentalno djelo Claude Tresmontanta *Kršćanska metafizika i rađanje kršćanske filozofije*[7] snažno potvrđuje postojanje kršćanske filozofije, koju su Oci dosljedno štitili od helenističkih sinteza. Ova filozofija obuhvaća osnovni nauk o stvaranju, o jedinstvu i množini, o spoznaji, o slobodi itd. – koje se nije podudaralo s helenizmom, a fundamentalno je biblijsko. „Sa stajališta metafizike", piše on, „kršćansko pravovjerje je definirano svojom vrijednošću metafizičkih principa, koji se nalaze u biblijskoj teologiji".[8] Stoga, ako su grčki Oci bili pravovjerni, oni nisu u pravom smislu govorili „grčki". U stvari, u suvremenim povijesnim i teološkim spisima nema zamršenijeg termina nego što je to „helenizam". Georgije Florovski uporno nastoji oko „kršćanskog helenizma", podrazumijevajući pod tim izrazom tradiciju istočnih Otaca kao suprotnost Zapadnoj srednjovjekovnoj misli,[9] ali se u osnovi slaže s

[4] Ioannes Chrysostomus, *O pokajanju*, *Homilija 6*, 4; PG 49, 320
[5] Émile Bréhie, Histoire de la philosophie, vol. II (Paris: Presses Universitaires de France, 1931) 494.
[6] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fatherrs* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, VI.
[7] Claude Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Editions du Seuil, 1961).
[8] Glaude Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Editions du Seuil, 1961) 23.
[9] Georges Florovsky, "The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement" u *Theology Today* 7 (April

Tresmontantanom o potpunoj nepodudarnosti između grčke filozofske misli i Biblije, naročito u osnovnim problemima, kao što su stvaranje i sloboda.[10]

Stoga izgleda da su zaključci Tresmontanta i Florovskog potpuno ispravni i treba izbjegavati uobičajene parole i klišeje, koji često služe za određivanje patrističke i bizantske misli kao uzvišenog „kršćanskog helenizma" ili kao „heleniziranog kršćanstva", ili kao istočnog „platonizma", nasuprot zapadnom „aristotelizmu".

Daleko konstruktivnija metoda u pristupanju problemu i donošenju suda sastoji se u preliminarnom postavljanju razlike između mnogih *sistema* grčke klasične filozofije – kao što su platonistički ili neoplatonistički ili aristotelovski – i individualnih shvaćanja pojedinaca i njihove terminologije. Prihvaćanje grčkih učenja i terminologije, bilo je neizbježno sredstvo općenja i neophodan korak u približavanju kršćanskog evanđelja svijetu, u kome se pojavilo i u kome se širilo. Ali trinitarna terminologija kapadocijskih Otaca i njena kasnija primjena na kristologiju u Kalcedonskom i post-Kalcedonskom periodu, pokazuje da je bilo neophodno da se terminima, kao što su *ousia*, *hypostasis* ili *phisis*, da sasvim novo značenje, kada se upotrebljavaju van konteksta platonskog ili aristotelovskog sistema u kojima su nastali.

Tri hipostaze (*hypostasis*) sjedinjene u jednoj "*biti*" (*ousia*) ili dvije "naravi" (*phisis*) sjedinjene u jednoj hipostazi (*hypostasis*), ne mogu biti sastavni dio ni platonskog ni aristotelovskog sistema mišljenja i predstavljaju nove personalističke, prema tome i nehelenističke, metafizičke pretpostavke. Međutim, trinitarna i kristološka sinteza kapadocijskih Otaca, bila bi suočena s različitim nizom problema, a došlo bi se do drugačijeg shvaćanja, da pozadina kapadočana i slušaoci kojima su se oni obraćali, nisu bili Grci. Na taj način, grčka patristička misao je ostala otvorena za grčku filozofsku problematiku, ali je izbjegla biti zatvorena u helenističke filozofske *sisteme*. Svi predstavnici pravoslavne tradicije, od Grgura Nazijanskog u četvrtom stoljeću pa do Grigorija Palame u četrnaestom, izražavaju uvjerenje da su hereze osnovane na nekritičkom apsorbiranju poganske grčke filozofije u kršćansku misao.

Među većim figurama rane kršćanske literature, jedini su Origen, Nemesija iz Emese i pseudo-Dionizije, koji nam daju sisteme, koji se mogu definirati kao kršćanska varijanta grčke filozofije. Ostali, uključujući i takve stvaraoce kao što su Grgur Nisenski i Maksim Ispovjednik, bez obzira na njihovu očiglednu filozofsku usmjerenost, u osnovnim shvaćanjima stvaranja i slobode, bitno su stajali na pozicijama suprotnim poganskom helenizmu i ne mogu biti okarakterizirani kao grčki filozofi. Origen i pseudo-Dionizije su poslije smrti doživjeli sudbinu u kojoj će biti kasnije govora, utjecaj Nemesije i njegovog platonskog antropološkog "sistema" bio je u Bizantu vrlo ograničen, ali je toliko utjecao na formiranje zapadne srednjovjekovne misli, da je latinski prijevod njegovog djela "*Peri Physeos anthropou*" (*De natura hominis*) čak bio pripisivan Grguru Nisenskom.[11]

Prema tome, većina povjesničara bizantskog teologije priznaje da je problem odnosa između filozofije i činjenice kršćanskog doživljaja u Bizantu stalno bio u centru teološke misli i da među njima nikada nije bila uspostavljena sigurna i stalna ravnoteža. Ali, da li je ova ravnoteža stvarno i moguća ako su "ovaj svijet" i njegova "mudrost" realni i u stalnoj napetosti u odnosu na realnost Kraljevstva Božjeg?

1950) 74-76.

[10] Georges Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy", *Eastern Church Quarterly* 8 (1949), 53-77.

[11] Usp. Etienne Gilson, "La philosophie au M. A. (Paris, 1952) str. 72 - 77.

3. Problem origenizma

Suvremena istraživanja su bacila novu svijetlost na povijest origenizma u petom i šestom stoljeću. Objavljivanje djela Evagrija Pontskog je posebno razjasnilo problem koji je dijelio suparničke monaške stranke u Egiptu, Palestini i drugim područjima istočnog kršćanstva.

Dok je Origenova trinitarna problematika služila kao oslonac za arijanske sporove četvrtog stoljeća, njegovi pogledi na stvaranje, pad čovjeka, i na odnos Bog – čovjek, fascinirali su grčke intelektualce u toj mjeri da su se odlučivali da se priključe monaškom pokretu. U njegovom sistemu monaški asketizam i duhovnost imaju svoje opravdanje, ali su u kontradikciji s osnovnim pretpostavkama biblijskog kršćanstva. Završilo se tako da su Origen i njegov učenik Evagrije bili osuđeni od Teofila Aleksandrijskog 400. godine i Drugog Carigradskog sabora 553. godine. Ali ove osude nisu stale na put stalnom utjecaju njihovih sistema, koji su poslužili kao osnova za integralnu kršćansku filozofiju Maksima Ispovjednika. Origenizam je tako ostao u centru teološke misli istočnog kršćanstva poslije Kalcedona, a njegov utjecaj na duhovnost i teološku terminologiju nije završen s osudom origenovog *sistema* 553. godine već je potrajao, u najmanju ruku, do ikonoboračke krize osmog stoljeća.

Nema sumnje da je Origen među ranim apologetima kršćanstva, bio najuspješniji. Njegov sistem je učinio da je kršćanstvo postalo prihvatljivo za neoplatoniste, ali prihvaćanje kršćanstva na origenističkim principima nije neophodno podrazumijevalo i odbacivanje osnovnih neoplatonskih pojmova o Bogu i svijetu. Ako su, na primjer, kapadocijski Oci, pošto su kao studenti pročitali Origena, privedeni pravoslavnom kršćanstvu, drugi su, kao što je njihov prijatelj i suvremenik Evagrije Pontski, razvili origenizam u sasvim drugom pravcu.

U čuvenom djelu "*O principima*" (*De principiis*) Origen prvi uči o stvaranju kao *vječnom* Božjem činu. Bog je uvijek bio svemogući stvoritelj i "mi Boga čak ne možemo nazivati svemogućim ako nema ničega nad čim ili nad kim On može pokazivati svoju moć".[12] Ali, pošto je Origen veoma obazriv u pobijanju Aristotelovog učenja o vječnosti materije, on tvrdi da je vječiti stvoreni svijet, svijet "intelekta", a ne materije. Osnovni platonski spiritualizam, koji je ovim obuhvaćen, uvijek će se dopadati monaškim krugovima koji su tražili metafizičko opravdanje asketizma. Slijedeći korak u Origenovoj misli je shvaćanje da "intelektualni svet, u koji su uključena sva razumna bića - to jest Otac, Sin, Duh Sveti, anđeli, sile, vlasti i druge moći, pa i sam čovjek, po dostojanstvu svoje duše - predstavljaju jedinstvenu bit".[13] Kasnija patristička Predaja će ovoj ideji suprotstaviti učenje izraženo u apofatičkom teologiji, o apsolutnoj Božjoj transcendentnosti. Po Origenu, monistička struktura sveobuhvatnog Boga i "uma" u jednoj jedinstvenoj biti, razorena je padom. Zloupotrebljavajući svoju "slobodu" intelekti su učinili grijeh pobune protiv Boga. Neki su mnogo sagriješili, pa su postali demoni; drugi su sagriješili manje i postali su anđeli; neki su sagriješili još manje i postali su arhanđeli. Tako je svako dobio svoj rang u proporciji vlastitog grijeha. Preostale duše nisu počinile grijeh tako težak da bi bile svrstane s demonima, niti dovoljno lak da bi postale anđeli, i zbog toga je Bog stvorio ovaj svet, a za kaznu povezao duše s tijelom.[14] Sadašnji vidljivi svet, kome pripada i čovjek, rezultat je pada i grijeha. Čovjekova krajnja sudbina je oslobođenje od materije i povratak u zajednicu s Božjom *biti*.

[12] Origen, *De principiis*, str. 23
[13] Citirano kod Jeranima u Posl.124, ad Avit.,15.
[14] Vidi anateme Carigr. sabora (553) navedene kod F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil* (Münster,1898) str. 90 - 96.

Evagrije Pontski je znatno razvio ovaj Origenov sistem, primjenjujući ga na kristologiju. Prema Evagriju, Isus Krist nije bio Logos koji je utjelovljen, nego samo jedan "intelekt" koji nije učinio istočni grijeh, te tako nije bio uključen u katastrofu materijalizacije. On je uzeo tijelo da bi pokazao put uspostavljanja prvobitne čovjekove zajednice s Bogom.[15] Oko ovog Evagrijevog učenja, za vrijeme Justinijanove vladavine, nastali su ozbiljni sporovi između zavađenih monaških stranaka. Centar sporova je bila lavra svetog Save u Palestini, gdje su neki monasi tvrdili da su "jednaki Kristu" (*isochristoi*) pošto je kod njih, preko molitve i kontemplacije, uspostavljen s Bogom onaj odnos koji je postojao između Krista i Oca. Ovaj ekstremni i očigledno heretički oblik origenizma je bio osuđen carskim dekretom, a zatim odlukom Ekumenskog sabora 553. godine. Spisi Origena i Evagrija su bili uništeni. Ostali su djelomično sačuvani, zaštićeni raznim pseudonimima, samo u latinskom i sirijskom prijevodu. Stari helenizam je morao još jednom ustuknuti pred osnovnim principima biblijskog kršćanstva.

4. Pseudo-Dionizije

Osuda Origena i Evagrija nije značila potpuni nestanak platonskog pogleda na svet iz bizantskog kršćanstva. Helenističko shvaćanje svijeta kao "poretka" i "hijerarhije", striktno platonska podjela na "inteligibilni" (*razumni*) i "senzibilni" (*osjećajni*) svet i neoplatonsko grupiranje bića na "trijade", ponovo se pojavilo u čuvenim djelima tajnovitog pisca ranog šestog stoljeća - koji je pisao pod pseudonimom - Dionizije Aeropagit. Pseudo-apostolski autoritet ovog nepoznatog pisca bio je neosporan za vrijeme cijeli srednjeg vijeka, na Istoku i na Zapadu.

Povjesničari istočne kršćanske misli obično podvlače ulogu Dionizija, zajedno s ulogom Grgura Nisenskog i Maksima Ispovjednika, u izlaganju apofatičke teologije. Prema Vladimiru Loskom, daleko je od toga da je Dionizije bio "platoničar, kamufliran kršćanstvom". On je bio baš suprotno: "kršćanski mislilac prerušen u platoničara, teolog veoma svjestan svog zadatka, koji se sastojao u zauzimanju terena, koji su držali neoplatoničari, na taj način što će ovladati njihovim filozofskim metodom".[16] I, zaista, mnogobrojni elementi Dionizijeve misli se pojavljuju kao uspješne kopije neoplatonskih i origenističkih stavova. Dionizije posebno odbacuje Origenovo učenje o spoznaji Boga "u biti", jer Boga nije moguće "spoznati". Znanje se može primijeniti samo na "bića", a Bog je iznad bića i nadvisuje sve suprotnosti između bića i nebića. S Bogom može postojati "zajedništvo", ali kao krajnji cilj ljudskog postojanja. Ovo zajedništvo je prije "neznanje" nego li znanje, jer ono podrazumijeva odvajanje od svih aktivnosti osjetila ili intelekta, pošto se intelekt može primijeniti samo na stvorene egzistencije. Bog je, stoga, apsolutno transcendentan i iznad svakog postojanja i - dokle god neko ostaje u kategoriji postojanja - može biti opisan samo u negativnim terminima.[17]

Bog ipak omogućava biti spoznat izvan svoje transcendentne naravi: "Bog se svojim "silama" manifestira u svim bićima; On se umnožava ne napuštajući svoje jedinstvo".[18]

Tako, Bog se ogleda u ljepoti, biću, dobroti i tome slično, ali u njima se ne ogleda i njegova *bit* nego samo njegove "*sile*" i "*energije*"[19], koje nisu umanjeni oblik božanstva, nego

[15] Osnovni tekstovi se nalaze kod A. Guillaumont, *Les* "*Kephalaia Gnostica*" *d'Evagre le Ponige et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens* (Paris, 1962) str. 156-160
[16] Vladimir Loski, *Vizija Boga* (London, 1963) str. 99-100.
[17] Dionysius, *De mystica theologia*; PG 3, 1045 d - 1048a.
[18] Vladimir Loski, *Vizija Boga*, str. 102.
[19] Usp. Dionysius, *De divinis nominibus*; PG 3, 63 ff.

su potpun Bog u kome stvorena bića mogu učestvovati prema svojoj proporciji i analogiji". Na taj način Dionizijev Bog je opet živi Bog Biblije, a ne Bog Plotina i u ovom pogledu, Dionizije će postaviti temelj za dalji pozitivni razvoj kršćanske misli.

Ipak treba imati na umu da osnovna Dionizijeva teologija – učenje o Bogu i o odnosu između Boga i čovjeka – nije u potpunosti originalno. Njegovi se osnovni elementi pojavljuju u djelima kapadočana. Dionizije je preko hijerarhijskog pogleda na svijet izvršio veoma problematičan utjecaj, posebno u području ekleziologije i sakramentalne teologije.

Ako je za Origena hijerarhija stvorenih bića – anđela, ljudi, demona – rezultat pada, za Dionizija je to statički i božanski poredak preko koga čovjek dostiže "asimilaciju i jedinstvo s Bogom".[20] Tri "trijade" – ili devet redova – nebeske hijerarhije i dvije "trijade" crkvene hijerarhije, u stvari predstavljaju sistem meditacije. Svaki red sudjeluje u Bogu "prema svojoj mogućnosti", ali je ovo sudjelovanje uvjetovano redom koji je neposredno viši.[21] Najočiglednije posljedice toga sistema su se desile na polju ekleziologije. Po Dioniziju, crkvena hijerarhija, koja se sastoji od trijada: "biskupa (*hierarchs, jerarh*), svećenika i đakona" i "monaha, laika i katekumena (grešnika)", nije ništa drugo nego zemaljski odbljesak nebeskog poretka. Stoga je svaki crkveni hijerarhijski red *osobno stanje*, a ne uloga u zajednici. "*Jerarh* je" - piše Dionizije - "obožen i božanski čovjek, koji raspolaže svetim znanjem".[22] A pošto je *jerarh* prvenstveno gnostik ili inicijator, u osnovi ne postoji razlika između njegove uloge i uloge karizmatika. Isto se, razumije se, primjenjuje i na druge redove.[23]

Pošto se Dionizije striktno pridržava Platonove podijele na intelektualni i materijalni poredak, pri čemu je materijalni samo odbljesak i simbol intelektualnog, njegovo učenje o sakramentima je čisto simboličko i individualističko. Funkcija euharistije je, na primjer, u tome da simbolizira jedinstvo uma s Bogom i Kristom.[24]

Naš zaključak u vezi ovih kratkih komentara o Dioniziju, svodi se na to da je on na području u kojoj nadilazi neoplatonizam – a to je područje *teologije* - stvarno kršćanin, iako nije potpuno originalan. Međutim njegovo učenje o hijerarhijama, iako predstavlja originalan pokušaj stavljanja neoplatonskog pogleda na svijet u kršćanske okvire, je očigledan promašaj, čije su posljedice vodile ogromnoj zbrci u području liturgije i u području ekleziooloških formulacija. Najzad, mora se postaviti i pitanje da li zapadno skolastičko učenje o svećeničkom "karakteru" i, u manjoj mjeri, konfuzija do koje je često dolazilo na bizantskom Istoku između uloge crkvene hijerarhije i "svetih ljudi" – u krajnjoj liniji ima svoju pozadinu u Dionizijevom učenju.

5. Liturgija

Pojava Dionizijevih spisa se kronološki podudara s prekretnicom do koje je došlo u kršćanskoj liturgiji. Kada je Justinijan zatvorio poganske hramove i crkve, kršćanstvo je nepobitno postalo masovna religija u imperiji. Kršćanska liturgija, prvobitno zamišljena kao kult male, proganjane zajednice, trebalo je sada biti svečano služena u katedralama – kao što

[20] Dionysius, *De caelesti hierarchia*, III, 2; PG 3, 165 a.
[21] Vidi kod R. Roques, *L'univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954) str. 98 ff.
[22] Dionysius, *De caelesti hierarchia*, I, 3; PG. 3, 373 c.
[23] Vidi analizu kod Roques, *L'univers dionysien*, str. 172 ff.
[24] Roques, *L'univers dionysien*, str. 276, 269.

je veličanstvena "Velika crkva", *Agia Sofia*[25] u Carigradu, slava Justinijanove vladavine, i da na njoj prisustvuju tisuće vjernika. Ova potpuno nova situacija obavezno je morala utjecati na praksu i teologiju liturgije. Euharistija, na primjer, nije mogla sačuvati vanjski karakter zajedničkog obroka. Veliko mnoštvo naroda koje je sada prisustvovalo euharistiji, bila je sastavljena od nominalnih kršćana koji nisu ispunjavali osnovne uvjete, koji su se tražili od redovnih pričesnika. Počevši s Ivanom Zlatoustim, svećenstvo je počelo propovijedati da su priprema – post i ispit savjesti – neophodni preduvjeti za pričest, naglašavajući mistične eshatološke elemente sakramenta. Osmi i deveti vijek su svjedoci izvjesnih dodataka kao što su na primjer ikonostas, koji postavlja granicu između oltara i vjernih, upotreba žličice za pričest, da bi se izbjeglo stavljanje sakramentalnih prilika u ruke laika. Ovaj razvoj je imao za cilj očuvanje sakramentalnosti, a njegov rezultat je bio odvajanje klera od vjernika, a liturgija je dobila više izgled predstave, nego zajedničkog općeg čina cjelokupnog Božjeg naroda.

Ovakvoj tendenciji su doprinijeli i spisi pseudo-Dionizija. Piščeva ideja o Božjoj milosti, koja silazi na niže stupnjeve hijerarhije osobnim posredovanjem vrhovnog svećenika, mnogo je učinila da se uobliče nove bizantske liturgijske forme, koje je Dionizije smatrao samo za simbole koji očima vjernih otkrivaju misterije. Pojavljivanje i iščezavanje predsjedatelja službe, pokrivanje i otkrivanje čestica, otvaranje i zatvaranje vrata i razne geste povezani sa sakramentima, često su bili uvjetovani krutim sistemom hijerarhijskih radnji koje je opisao Dionizije, a koje su spremno prihvaćene u Crkvi, koja se brinula sačuvati sakramentalni karakter svećeničke radnje od profanacije masa, koje su ispunjavale crkve.

Srećom, Dionizijeva teologija nije imala nikakav utjecaj na bitne tekstove, kao što su molitva krštenja i kanon euharistije. Ona je, uglavnom, služila razvoju i objašnjenju bogatih izvanjskih formi, kojima je sada Bizant ukrasio centralne sakramentalne radnje kršćanske vjere, ne mijenjajući pri tome njihovu bit, i ostavljajući otvorena vrata autentičnoj liturgijskoj i sakramentalnoj teologiji, koja će i dalje davati poticaj i nadahnuće bizantskoj duhovnosti.

Drugi važan liturgijski pravac razvoja u petom i šestom stoljeću, sastojao se u obilnom usvajanju himnografije, po naravi helenističke. U ranim kršćanskim zajednicama crkveni himni su bili sastavljene iz tekstova psaltira i predstavljale poetske izvode iz drugih dijelova Svetog Pisma. Bilo je relativno malo novih himni. Ipak se u petom i šestom stoljeću u velikim gradskim crkvama insistiralo na većoj liturgijskoj ceremonijalnosti (često po ugledu na dvorske ceremonije), a uslijed helenizacije Crkve, neizbježan je bio utjecaj nove poezije.

Monaški krugovi su se suprotstavili ovom utjecaju, smatrajući da je neprimjereno da se biblijski tekstovi u liturgiji zamjene ljudskim poetskim sastavima. Ali otpor je bio samo privremen. U stvari, u osmom i devetom stoljeću u himnografskom stvaralaštvu monasi su preuzeli vodeću ulogu.

Ali već u šestom stoljeću u Carigradu je vjerska poezija Romana Meloda (*Slatkopojca*)[26] smatrana za revolucionarnu. Modeli njegove poezije i muzike bili su uglavnom prihvaćeni u Siriji, gdje su ranije bila popularizirana vjerska pjesnička djela Efrema Sirskog (†373).

Roman je rođen u Emesi.[27] Došao je u Carigrad za vrijeme Anastazija (491.–518.) i uskoro je postao slavan zbog sastavljanja svojih *kondaka* (*kontakion*). U osnovi baziran na biblijskoj temi ili na veličanju neke biblijske osobe, *kondak* je u biti metrička homilija, koju *pjevač* čita ili pjeva, uz pratnju svih vjernika, koji otpjevaju jedan jednostavni pripjev. On se

[25] Grč. Ἅγια Σοφία, *Agia Sofia*, tj. *Sveta Mudrost* (op. prev.)
[26] Ρωμανὸς ὁ Μελωδός (op. prev.)
[27] Emesa je današnji Homs u Siriji. (op. prev.)

pridržava jedinstvenog ustaljenog obrasca, koji počinje kratkim muzičkim uvodom na koji se nastavlja serija pjesničkih strofa.

Romanova poezija se uglavnom naslanja na imaginarno i dramu, a sadrži malo ili nimalo teologije. Kristološki sporovi toga vremena, na primjer, nisu našli svoj odraz u *kondacima*. Napisani narodnim grčkim jezikom, oni mora da su odigrali ogromnu ulogu u širenju tema biblijske povijesti među masama. *Kondaci* su, bez sumnje, duboko učvrstili razumijevanje kršćanstva usredotočenog na liturgiju, što je bilo veoma karakteristično za Bizantince.

Mnogi od Romanovih *kondaka* zadržali su se u liturgijskim knjigama u skraćenom obliku, i uzorci, koje je on ustanovio, bili su točno reproducirani u himnama *akatista* (*akathistos hymnos*) najpopularnijim obrascima bizantske himnografije. Iako su se, kao što ćemo vidjeti, kasnije himnografski obrasci stvarani u manastirima sasvim razlikovali od Romanovih, djelo velikog *Meloda* šestog stoljeća odigralo je središnju ulogu u formiranju bizantskog kršćanstva, kao različitog od latinskog, egipatskog, sirskog ili armenskog.

*****

Kulturni okvir bizantskog teologije poslije Kalcedona bio je, u najvećoj mjeri, ograničen na svijet grčkog govornog jezika. Teolozi carske prijestolnice su sve manje i manje uzimali u obzir bogatstvo raznih ne-grčkih tradicija ranog kršćanstva posebno sirijskog i latinskog. Ipak treba imati na umu da je sve do ponovnog oživljavanja teologije na Zapadu u dvanaestom stoljeću, Carigrad nepobitno ostao centar kršćanstva bez premca. Stoga je razumljivo da je u Konstantinopolu, nažalost, bio razvijen osjećaj naglašene samodostatnosti.

2
KRISTOLOŠKI PROBLEMI

Cijelim tisućljećem, od Kalcedonskog sabora do pada Carigrada, bizantskom teološkom mišlju dominirao je kristološki problem, onakav kakav je bio definiran u sporu Ćirila s Nestorijem, te u raspravama i dekretima koji su poslije toga slijedili. Ipak, treba naglasiti, da je središnji problem u ovim raspravama bila konačna sudbina čovjeka.

Zapadnom kristološkom mišlju od ranog srednjeg vijeka dominirala je Anzelmova ideja o otkupljenju putem "zadovoljštine". Ideja da je Isus podnio Ocu savršenu i zadovoljštenu žrtvu dovoljnu za otkupljenje grijeha čovječanstva, bila je u središtu kristoloških razmišljanja, i ima presudnu ulogu i u suvremenom povijesnom proučavanju patrističkog razdoblja. Na osnovu ovoga, kristologija je bila shvaćena kao predmet sam za sebe, potpuno različita od pneumatologije i antropologije. Ali ako se ima na umu grčko patrističko učenje da pravu narav čovjeka označava život u Bogu ostvaren jednom za svagda preko Duha Svetoga u *hipostatnom* jedinstvu čovjeka Isusa i *Logosa*, i da je život u Bogu dostupan svim ljudima preko Duha Svetoga u Kristovoj ljudskoj naravi u njegovom tijelu – Crkvi, kristologija je dobila novu i univerzalnu dimenziju. Kristologija više nije mogla biti izolirana ni od učenja o Duhu Svetomu, niti od učenja o čovjeku. Ona je postala ključ za razumijevanje Evanđelja u cjelini.

U pozadini sukoba između aleksandrijske i antiohijske kristologije u petom stoljeću, stoji problem o "sudjelovanju u Božjem životu" i o "*oboženju*". Kada su veliki egzegeti Antiohije – Diodor iz Tarza, Teodor Mposuestijski, Nestorije pa čak i Teodoret Cirski – podvlačili potpunu ljudsku narav u povijesnom Isusu, imali su u vidu njegovu ljudsku narav ne samo kao narav različitu od božanske naravi, već kao "autonomnu" i personaliziranu. Ako bi Isus bio "*obožen*", ne bi mogao biti pravi čovjek. On jednostavno mora biti sin Marije, ako treba biti ponižen, mučen i umrijeti. I baš ovakvo razumijevanje Kristove ljudske naravi kao autonomne, privuklo je pažnju suvremenih zapadnih teologa prema Antiohijcima, iako je to izazvalo pojavu nestorijanizma i sudar s Aleksandrijom. Za shvaćanje "*oboženja*" upotrebljavan je argument s kojim se Atanazije suprotstavljao Ariju: "Bog je postao čovjek da bi čovjek mogao postati Bog"[1]. Veliki kapadocijski Oci su se također služili ovim argumentom i bili uvjereni kao i većina istočnog episkopata, u istinitost Nicejske vjere, bez obzira na njihove prvobitne sumnje u odnosu na izraz "istobitan" i "jedinobitan".

Bitnu "radosnu vijest" o dolasku novog života, ljudskoga, zato što je on i božanski – izrazio je Ćiril Aleksandrijski, a ne Nestorije koji je branio racionalniju definiciju. Ipak je Ćirilu nedostajao rječnik i elastičnost kako bi zadovoljio onima koji su se bojali monofizitskog iskušenja da u Kristu vide Boga, koji je prestao biti čovjek. Ćirilova formula o "jednoj utjelovljenoj naravi [*hipostazi*]" ostavila je otvorena vrata između božanske naravi *per se* i "božanske utjelovljene naravi". Stoga je priznavanje stvarnosti "tijela" još uvijek bila polemička anti-nestorijevska formula, a ne uravnotežena i pozitivna definicija o tome tko je Krist. Kalcedonska definicija iz 451. godine – o dvije naravi ujedinjene u jednu *hipostazu*, koje ipak u potpunosti zadržavaju svoje odgovarajuće karakteristike – bila je neophodna ispravka Ćirilovog rječnika. Antiohijcima treba priznati, posebno Teodoretu i Lavu Rimskom, što su ukazali na neophodnost ove korekcije, bez koje je Ćirilova kristologija lako mogla biti

[1] "Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν." Athanasius, *De Incarnatione*, 54, 3; Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, uvod, kritički tekst, francuski prijevod s grčkoga, bilješke i indeks uredio Charles Kannengiesser, Sources chrétiennes 199 (Pariz: Cerf, 1973) str. 458; PG 25, 192, 54 B. (op. prev.)

protumačena, a i bila je tumačena sa strane Eutihija i njegovih sljedbenika u monofizitskom smislu.

Međutim, Kalcedonskoj definiciji, uravnoteženoj i pozitivnoj, nedostajao je soteriološki i karizmatički učinak, što je učinilo položaj Atanazija i Ćirila veoma diskutabilni. Političko i crkveno rivalstvo, osobne ambicije, carski pritisak – imali su za cilj silom nametnuti Kalcedonu pogrešno protumačenog Ćirila u monofizitskom smislu, a neki nestorijanski nastrojeni Antiohijci zlonamjerno su tumačili sabor, kao zbacivanje velikog Ćirila. Sve ovo je izazvalo u kršćanstvu prvi veliki i dugotrajni raskol.

Razumljivo je da su bizantski carevi pokušali uspostaviti vjersko jedinstvo carstva. Oni su u drugoj polovici petog stoljeća nekoliko puta bezuspješno pokušali izgladiti raskol na taj način što su bježali od problema. Ali se pokazalo da je problem stvarnost i da su strasti velike. Stoga Justinijan I (527.-565.), posljednji veliki rimski car, poslije mnogih pokušaja uspostave jedinstva putem carskih ukaza, ponovo pribjegava saborskoj proceduri.

U Justinijanovom stoljeću, lako se mogu uočiti četiri glavne teološke struje:

1. Monofiziti

Većina monofizita je bila spremna anatemizirati Eutihija i ideju da je Kristova ljudska narav bila "pomiješana" s njegovom božanskom naravi i čvrsto se držala teologije i terminologije Ćirila Aleksandrijskog. Isto kao što su "staronicejci" u četvrtom stoljeću odbili prihvatiti formulu o tri *hipostaze*, koju su uveli kapadocijski Oci, zato što je nije upotrebljavao Atanazije, tako su i vođe monofizitizma petog i šestog stoljeća – Dioskur iz Aleksandrije, Filoksen iz Mabue i veliki Sever Antiohijski – odbacili Kalcedonski sabor i kristološku formulu o "jednoj osobi (*hypostasis*) u dvije naravi", jer je Ćiril nikada nije upotrebljavao i zato što su je tumačili kao vraćanje nestorijanstvu. Opasnost od eutihijanizma, tvrdili su oni, nije toliko ozbiljna da bi opravdala Kalcedonsko odstupanje od Ćirilove terminologije. Oni su se oštro suprotstavili ideji da su dvije naravi nakon sjedinjenja "potpuno zadržale svoje osobine" i ovaj prigovor može biti jedina ozbiljna razlika između njihove kristologije i kristologije Kalcedonskog pravovjerja.

2. Dosljedni diofiziti

Dosljedni diofiziti su bili Kalcedonci, koji su se i dalje čvrsto pridržavali antiohijske kristologije i stavljali primjedbe na neke Ćirilove prijedloge, kao što je, na primjer, *teopashijska*[2] formula, da je "Jedna Osoba Presvetog Trojstva trpjela u tijelu". Po njima, subjekt trpljenja je Isus, sin Marijin, a ne božanski Logos. Može se međutim reći, nije li onda u Kristu dvojstvo subjekta? Postojanje ove struje u Kalcedonskom taboru i utjecaj njenih

[2] *Teopashizam* je shvaćanje da Bog može trpjeti, a uključuje pitanje da li je trpljenje i razapinjanje Krista ujedno trpljenje i razapinjanje Boga? Pitanje se javlja u Carigradu za vrijeme patrijarha Makedonija (495.-511.) a nastalo je je kad je antiohijski monofizitski patrijarh Petar u tekst "*Trisvete pjesme*" (tj. *Sveti Bože! Sveti Jaki! Sveti Besmrtni!*) unio dodatak "Koji si bio raspet za nas". U ovaj spor bijahu uključeni: Teodorit Cirski (†466), koji pobijanju *teopasizma* 453. godine posvećuje knjigu (*epitome*), iz zbornika protiv hereze, učeći da je Sin Božji o kome govori "*Trisveta pjesma*" umro na križu. Sveti Ćiril Aleksandrijski objašnjava da izraz "Bog je trpio u tijelu" zvuči u duhu pravovjerne kristologije, zato što je Sin primio ljudsku narav pod vidom ili na način postojanja (τροπος) u kojem ju je Adam ostavio. Smrt Sina Božjega je izraz i posljedica ljudske naravi koju je on preuzeo. Godine 534. papa Lav XII prihvaća formulu na početku sumnjivu: "Unus de trinità passus est carne" (Jedan od Trojstva stradao je u tijelu). Formulu su unijeli neki istočni monasi a prihvatio je car Justinijan u ispovijedanje vjere proglašenom 544. godine.

predstavnika – Teodoreta Cirskog do njegove smrti 466. godine, Genadija Carigradskog (458.-471.), njegovog nasljednika Makedonija (495.-511.) i drugih – pružali su monofizitima glavne argumente za odbacivanje Kalcedona kao nestorijanskog sabora, koji je zbacio Ćirila.

3. Ćirilovi Kalcedonci

Ćirilovi Kalcedonci, koji su očigledno predstavljali većinu na samom saboru, nikada nisu priznavali da između Ćirila i Kalcedona postoji kontradikcija. Nisu smatrali ni da je terminologija cilj samoj sebi, već da je to samo prikladan put i način za opovrgavanje nestorijanizma i eutihijanizma. Položaj Ćirilovih Kalcedonaca, različit od čisto diofizitskog stajališta, simboliziran je prihvaćanjem *teopashijske* Ćirilove formule. Predstavnici ovog pravca - "skitski" monah Ivan Maksentios, Ivan Gramatik, Efrem Antiohijski, Leoncije Jeruzalemski, Anastazije Antiohijski, Eulogije Aleksandrijski, Teodor Rejtuiski – dominirali su bizantskom teologijom šestog stoljeća i zadobili podršku Justinijana I. Suvremeni povjesničari (među njima Joseph Lebon i Charles Moeller) često ovaj pravac označavaju kao "neokalcedonski", podrazumijevajući da je striktno diofizitsko poimanje Kalcedona jedino ispravno i da antiohijska kristologija ima prednost pred Ćirilovom. Utjecaj rasprave u vezi s ovim problemom bio je vrlo širok na kristološkom i antropološkom polju i stavila u pitanje i samo učenje o "*obo*ž*enju*".

4. Origenisti

Origenisti, uvučeni u žestoke sukobe, a utjecajni na dvoru početkom Justinijanove vladavine, ponudili su svoje rješenje, osnovano na potpuno heretičkoj kristologiji Evagrija Pontskog. Prema njima, Isus nije Logos. On je "um" koji nije počinio istočni grijeh te se hipostatski i po *biti* sjedinio s Logosom. Spisi Leoncija Bizantskog, glavnog predstavnika origenističke kristologije u Carigradu, bili su uključeni u prokalcedonski polemički arsenal. Maksim Ispovjednik i Ivan Damašćanski su usvojili njegovo učenje o *enhypostaton*, iako su, razumije se, odbacili kripto-origenistički kontekst, u kome se ono prvobitno pojavilo.

Peti ekumenski sabor (553.), koji je sazvao Justinijan da bi dao formalnu crkvenu potvrdu svojim pokušajima da monofiziti prihvate Kalcedon, bio je trijumf Ćirilovog Kalcedonstva. Sabor je odobrio raniju Justinijanovu posmrtnu osudu

"Tri poglavlja" i, mada je Teodor bio osobno osuđen kao heretik i učitelj Nestorija, Ibas i Teodoret, koje je sabor u Kalcedonu službeno prihvatio kao pravovjerne, bili su osobno pošteđeni; ipak, njihovi spisi protiv Ćirila, anatemizirani su na saboru 553. godine. Tako je autoritet Kalcedona formalno očuvan, ali je striktna diofizitska interpretacija njegovih odluka bila formalno odbačena. Sabor je ponovno čvrsto potvrdio *jedinstvo subjekta* u Kristu (anateme 2, 3, 4, 5) i tako formalno legalizirao *teopashijsku* formulu (anatema 10). Od tada se ova formula čita na svakoj liturgiji u himni "Jedinorođeni Sine Božji", koja se pripisuje samom Justinijanu. Iako anatema 13. daje formalnu sukladnost Ćirilovim "*Dvanaest poglavlja*" upućenim protiv Nestorija, anatema 8. specificira da u slučaju ako bi neko upotrebljavao Ćirilovu formulu "jedna narav utjelovljena", riječ "narav" treba biti umjesto riječi "*hypostasis*". Na taj način od monofizita, koji su se vraćali pravovjerju, nije se tražilo da se odreknu ili da odbace bilo što od Ćirilove teologije. Tražilo se jedino da priznaju da Kalcedon nije bio nestorijanski sabor.

Nažalost, do 553. godine raskol u Egiptu i Siriji je imao tako duboke korijene, da saborske odluke nisu imale gotovo nikakav konkretni utjecaj. Ipak, odluka predstavlja

neophodan preduvjet za buduće pokušaje, već definirane od strane sabora, u odnosu na "odvojenu" braću, koja su pogrešno razumjela prethodne formulacije.

Sabor iz 553. godine je usvojio i seriju anatema protiv Origena i Evagrija Pontskog. *Gnostička poglavlja* Evagrijeva uveliko pomažu razumijevanje značenja ovih odluka, koje su bile upućene, ne kao što se ranije mislilo, protiv nepostojećih herezi koje su se pripisivale Origenu, već protiv aktivne grupe evagrijevaca, uključenih u tadanje kristološke rasprave. Ali, bez obzira na ove osude, neki stavovi Origena, Evagrija i Leoncija Bizantskog, su i dalje vršili utjecaj na razvoj teološke misli i duhovnosti.

Osuda origenizma 553. godine predstavljala je odlučan korak u istočnom kršćanskom teologiji, koje se tada opredijelilo za biblijski pogled na stvaranje, antropocentrični univerzum, čovjeka kao koherentnu psihosomatsku cjelinu, povijest kao linearnu orijentaciju u pravcu krajnjeg *eshatona*, Boga kao osobno i živo biće, neovisno od svih metafizičkih neophodnosti.

Ipak, s odlukom iz 553. godine nisu završene kristološke raspre. U stvari, svaka doktrinalna definicija – u Efezu, Kalcedonu i Carigradu II – rješavala je neke probleme, a poticala je nove. Raskol monofizita bio je i dalje jedna od političkih neprilika carstva, a Crkva na Istoku se uskoro trebala suoči s izazovom i prijetnjom perzijskog zoroastrizma i muslimanstva. Potvrda Ćirilovog pravovjerja 553. godine stavila je na program stalni problem dva stadija Ćirilovog osobnog stava: njegov proglas protiv Nestorija o Kristovom jedinstvu (naročito *Dvanaest anatema*) i njegovo kasnije stajalište, koje je bilo više cijenjeno zbog straha od antiohijskog utjecaja. Godine 430. Ćiril nije priznavao da se u Kristovim djelima može postaviti razlika između onih koja su božanska i onih koja su samo ljudska, iako u svom čuvenom pismu Ivanu Antiohijskom 433. godine priznaje da je takva razlika neizbježna.

Monofiziti su poslije Kalcedona davali prednost "prvom Ćirilu" nad "drugim". Sever, njihov veliki teolog je dopuštao dvojstvo u Kristovoj osobnosti, ali, po njemu, ovo dvojstvo je bilo dvojstvo "u imaginaciji", dok je u "stvarnosti" bila samo jedna narav ili biće. Ovakav stav vodi direktno u monoenergizam: "Jedan je uzročnik (*agens*) i jedna je aktivnost", piše Sever.[3] Iz terminoloških razloga monofiziti su se ipak uzdržavali govoriti o "jednoj volji" u Kristu, zbog mogućih asocijacija na nestorijance. U antiohijskoj kristologiji je moguće da se kaže da su dvije naravi sjedinjene zajedničkom "voljom".

Perzijski ratovi cara Heraklija (610.-641.) ponovo su uvukli bizantsku vladu u unionističku politiku s monofizitima, posebno s Armenima. Patrijarh Sergije (610.-638.), Heraklijev prijatelj i teološki savjetnik, isplanirao je formulu jedinstva prema kojoj bi monofiziti prihvatili Kalcedonsku formulu o "dvije naravi" s napomenom da su one sjedinjene u jednu "energiju" i jednu volju. Politika je imala uspjeha u Armeniji i u Egiptu i zaključena je lokalna unija. Monoenergizam[4] i monotelitizam[5] su ipak naišli na

[3] J. Lebon, *Le Monophisitisme severien, etude historique, literaire et theologique sur la resistance monophisite au Concile de Chalcedoine jusqu'a la consitution de l'Eglise jacobite* (Louvain dissertation, 1909) str. 445-446.

[4] *Monoenergizam* (*jedna energija*) je termin koji je iznio Sergije Carigradski (610.-638.), želeći objasniti odnos dviju naravi u Isusu Kristu (ljudske i božanske). Umjesto jedinstva naravi, koje su prihvatili monofiziti, postavio je jedinstvo volje; božanska i ljudska narav - učio je Sergije - toliko su povezane i jedna s drugom usklađene da su u Kristu zapravo djelovale samo jedna jedina prirodna božansko-ljudska energija i samo jedna jedina volja. Kasnije će Sergije zastupati monoteletstvo. Treći carigradski sabor 680/681 osudio je monoteletstvo kao i njegove osnivače i zaštitnike. (op. prev.)

[5] *Monotelitizam* (μονοθελητισμός, *jedna volja*) je kristološka hereza nastla u 7. stoljeću, kao rezultat nastojanja carske vlasti da u carstvu uspostavi vjersko jedinstvo. Naime, iako je monofizitizam osuđen na Četvrtom ekumenskom Saboru, još uvek je bilo mnogo onih koji nisu bili spremani da prihvate kalcedonski nauk o dvije naravi u Kristu. Zbog toga je carigradski patrijarh Sergije I nastojao da pronađe kompromisno rešenje. Smatrao

nepokolebljivu opoziciju nekih Kalcedonaca, koje su predvodili Sofronije, patrijarh Jeruzalemski i Maksim Ispovjednik. Bez obzira na potporu, koju im je pružao Heraklije i njegovi nasljednici, monotelitizam je konačno osuđen na Šestom ekumenskom saboru 680. god., koji je uspostavio Kalcedonsko učenje, da je u Kristu svaka narav potpuno sačuvala svoje osobine, te stoga u Kristu postoje dvije "energije" ili volje, božanska i ljudska.

Maksim Ispovjednik (oko 580.-662.), graditelj navedene odluke, intelektualno je vladao ovim periodom i može se u svakom pogledu smatrati stvarnim ocem bizantskog teologije. U njegovom se sistemu nalazi kršćanski filozofski pandan Origenovom mitu o stvaranju i, kao realna osnova kršćanskog duhovnog života, učenje o "oboženju", osnovano na Ćirilovoj soteriologiji i Kalcedonskoj kristologiji. Maksim nikada nije pokušao, niti je zato imao priliku sastaviti sređenu analizu svoga sistema. U njegova djela je uključena i velika zbirka Ambigua, najnesistematičnija kompilacija komentara na nejasne odlomke Grgura Nazijanskog ili izvodi iz Pseudo-Dionizija, zbirka Talasijevih "Odgovora na pitanja", više serija "Poglavlja" (kratkih izreka o duhovnim i teološkim predmetima) i nekoliko polemičkih traktata protiv *monotelita*. U ovim *disiecta membra* [tj. razasutim fragmentima], otkriva se najpotpunije učenje o kršćanskoj veri kao cjelini, formirano sasvim neovisno od monotelističkog spora. Tako njegov stav protiv monotelita dobiva novu snagu, jer su mu korijeni daleko dublji nego slučajne povijesne prilike, u kojima se je morao angažirati i izraziti i koje su Maksima odnijele do mučenja i mučeničke smrti.

U Origenovom sistemu je statičnost jedna od bitnih karakteristika istinitog bića. Ona se odnosi i na Boga i na stvoreno, sve dok živi u sukladnosti s voljom Božjom. Raznolikost i pokret dolaze od *Pada*. Međutim za Maksima "pokret" ili "radnja" su osnovni kvalitete naravi. Svako stvorenje ima svoj smisao i svrhu koji odražavaju vječnog i Božanskog Logosa, "koji je sve stvorio". Logos je dan svemu stvorenom ne kao statički element, nego kao vječiti cilj i svrha koji treba biti postignuti.

U ovome se Maksimova misao naslanja na Aristotelov nauk da svaka narav ima svoju "energiju" ili egzistencijalnu manifestaciju. Kapadocijski su Oci primijenili isti princip na svoje učenje o tri lica u Bogu. Grgur Nisenski je se morao braniti protiv optužbi da zagovara triteizam. Tri lica nisu tri Boga zato što imaju jednu prirodu, isto kao što je očigledno iz činjenice da je u Bogu samo jedna "energija". Već tada, u kapadocijskoj misli, učenje o "energiji" povezano je s učenjem o prirodi. Maksim se, stoga, mogao pozivati na tradiciju kada se suprotstavljao monotelističkoj tvrdnji da "energija" odražava jednu hipostazu ili Osobu ili aktora, te, prema tome, i Krist može imati samo jednu "energiju".

Po Maksimovom mišljenju, čovjeku, među drugim stvorenjima, pripada sasvim izuzetno mjesto. Ne samo da on u sebi nosi Logosa, nego je on i *slika* božanskog Logosa, a cilj njegove naravi je postići *sličnost s* Bogom. U stvaranju kao cjelini, čovjekova uloga je sjediniti sve stvari u Bogu i tako nadići zle sile odvajanja, diobe, raspadanja i smrti. "Prirodni", Bogom ustanovljeni "pokret", "energija" ili volja čovjekova, upućena je u pravcu zajednice s Bogom ili "oboženja", ne u izdvojenosti od svega stvorenog, već u vraćanju svega stvorenog u prvobitno stanje. Iz ove točke nauka može se razumijeti zašto je Maksim bio tako čvrsto uvjeren da su monoenergizam i monotelitizam izdaja Kalcedonskog učenja o Kristu

je da je moguće reći da u Kristu postoje dvije prirode, ali samo jedna volja. Ovome se suprotsavio Maksim Ispovijednik tvrdeći da narv mora imati i vlastitu naravnu volju, te da bi, ako bismo prihvatili da je Krist imao samo jedno volju, iz toga nužno slijedilo da je imao i samo jednu narav ili da je njegova ljudska narav bila nedostatna. Maksima je podržao papa Martin I (645.-65.5), koji je zbog toga zbačen s papinske katedre u Rimu i protjeran u progonstvo na Krim. Maksim je mučen i od posledica mučenja (odsečena mu je desna ruka i iščupan jezik) je preminuo. Međutim, Crkva je prihvatila upravo njegovo, *diotelistko* učenje o dve volje u Kristu. (op. prev.)

kao potpunom čovjeku. Prava ljudska narav ne ože biti tamo gdje nema prirodne, autentične ljudske volje ili "pokreta".

Međutim, ako ljudska volja nije ništa drugo nego pokret naravi, ima li mjesta za ljudsku slobodu? I kako može biti objašnjen pad i revolt čovjeka protiv Boga? Na ova pitanja, kojima je Origen pridavao veliku važnost, kod Maksima nalazimo novi odgovor. Već kod Grgura Nisenskog, istinita ljudska sloboda se ne sastoji u autonomnosti ljudskog života, već u situaciji, koja je zaista prirodna, u čovjekovoj zajednici s Bogom. Kada je čovjek izoliran od Boga on se osjeća ropski podčinjen strastima, sebi samom i, najzad, Sotoni. Stoga, po Maksimu, čovjek je istinski slobodan kada slijedi svoju naravnu volju, koja pretpostavlja život u Bogu, u Božjoj suradnji i zajedništvu. Ali čovjek posjeduje još jednu drugu mogućnost, koja nije uvjetovana njegovom prirodom, nego njegovom osobnošću ili hipostazi - a to je sloboda izbora, pobune, pokreta protiv naravi i stoga, samouništenja.

Ovu osobnu slobodu su upotrijebili Adam i Eva i poslije pada dospjeli u izdvojenost od Boga, izdvojenost od pravog saznanja, izdvojenost od sigurnosti, koju je pružalo "prirodno" življenje. U tu slobodu je uključena nesigurnost, lutanje i stradanje. To je *gnomička volja* (*gnome*, mišljenje), funkcija hipostatskog ili osobnog života, a ne naravi.

U Kristu je ljudska narav sjedinjena s hipostazi Logosa i ostajući potpuno ljudska, oslobođena je grijeha, izvora iz koga potiče gnomička volja. Pošto ima svoju hipostazu u hipostazi Logosa (*hipostazirana*) Kristova ljudska narav je savršena ljudska narav. U tajnovitom procesu koji je počeo s njegovim začećem u utrobi Djevice, Isus je prošao kroz prirodni rast, porugu, stradanje pa i smrt - sve što doživljava pali čovjek, koga je On došao spasiti. Kroz uskrsnuće je Krist ispunio krajnju ljudsku sudbinu. On je mogao biti istiniti spasitelj čovječanstva pošto u njemu nikada nije moglo doći do suprotnosti između prirodne i gnomične volje. Hipostatskim sjedinjenjem njegova ljudska volja, koja je uvijek u sukladnosti s božanskom, vrši "prirodni pokret" ljudske naravi.

Učenje o "obo̊enju" je kod Maksima osnovano na fundamentalnim patrističkim pretpostavkama da zajedništvo s Bogom ne umanjuje niti uništava ljudsku narav, već čini da ona bude savršeno ljudska. Hipostatski sjedinjenje u Kristu podrazumijeva uzajamno općenje idioma (*perihoresis ton idiomaton*) Osobine božanstva i čovještva izražavaju se u "općenju jednog s drugim" (Kalcedonska definicija), a ljudske akcije ili "energije" ima i sam Bog kao njihov uzročnik. Stoga se može reći da je "Bog bio rođen", a da je Marija "Theotokos (Bogorodica) i da je "Logos bio raspet" - iako rođenje i smrt ostaju čisto *ljudske* realnosti. Ali može i mora se reći da je čovjek uskrsnuo od mrtvih i da sjedi s desne strane Oca, pošto je dobio osobine koje "po naravi" pripadaju samo Bogu: besmrtnost i slavu. Preko Kristove ljudske naravi obožene sjedinjenjem s Logosom, "obo̊enje" je dostupno svim članovima Tijela Kristova milošću i djelatnošću Duha Svetog u Kristovoj Crkvi.

Bitni elementi Maksimove kristologije dali su permanentan i filozofski okvir bizantskoj misli i duhovnosti. Oni su zajedno s učenjem o Presvetom Trojstvu velikih kapadocijskih Otaca unijeti u *Točno izlaganje prave vjere*[6] Ivana Damašćanskog (prva polovica osmog stoljeća), koje je u Bizantu upotrebljavano kao standardni dogmatski udžbenik. Oni su također služili kao najautoritativniji izvor podataka na koje su se pozivali prilikom većine dogmatskih kontroverzija, do kojih je dolazilo na Istoku tokom srednjeg vijeka.

Sljedeće poglavlje, u kojem se razmatra ikonoborstvo, pokazat će nam da se kristološki problem neizravno ponovo pojavio u osmom i devetom stoljeću. Pa čak su se i

[6] *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, u: PG 94.

kasnije otvarale kristološke rasprave, naročito u periodu Komnena, a saborske odluke, koje su se na njih odnosile, unesene su u *Synodikon*.

Oko 1087. godine carigradski monah po imenu Nil, koji je bio uvučen u teološke rasprave s Armenima, bio je osuđen zato što je smatrao da Kristova ljudska narav nije bila sjedinjena s Bogom samo "hipostatski",[7] već je bila i *obožena* "po naravi". Očigledno je da je on prihvatio neke monofizitske argumente svojih protivnika. Carigradski sinod je 1117. godine raspravljao slučaj Eustratija, mitropolitu Nicejskog, koji je isto tako bio uključen u rasprave s Armencima, ali koji je potpuno različito od Nila, izražavao pravovjernu kristologiju terminima sličnim terminologiji Teodora Mopsuestijskog. Ljudska narav, koju je Krist uzeo, ne samo da je bila različita od njegove božanske naravi, nego je bila u "podređenom" položaju. Ona je bila u položaju da "se moli Bogu", biti "očišćena" i jedino njoj pripada ljudska titula velikog svećenika, a to je termin neprikladan u odnosu na Boga. Osuđujući mišljenje Eustratija, Sinod je ponovio odluke Petog ekumenskog sabora protiv kristologije *Tri poglavlja*.[8]

Same Ćirilove odluke protiv Eustratija vodile su daljim kristološkim raspravama koje su ovog puta bile usredotočene na značenje euharistijske žrtve. Đakon Soterihos Panteugenos, kandidat za aleksandrijskog patrijarha, tvrdio je da žrtva ne bi mogla biti prinijeta Presvetom Trojstvu, jer bi to podrazumijevalo da jedan Krist izvršava dvije suprotne radnje – ljudsku radnju prinošenja žrtve, i božansku, primanja žrtve, a to bi bilo nestorijansko razdvajanje i personalizacija dviju naravi. Nikola, biskup iz Metone na Peloponezu, veliki bizantski teolog dvanaestog stoljeća, odgovorio je Sotirihosu, razrađujući učenje o Osobama na bazi ideje Leoncija Bizantskog i Maksima Ispovjednika. Hipostatsko jedinstvo je to što dozvoljava da se o Bogu misli kao onom koji u činu žrtvovanja djeluje ljudski, ostajući pri tome, po prirodi Bog, i kao takav prima žrtvu. Nikola je protiv Sotirihosa navodio zaključak[9] *Kerubinske pesme*[10] čiji autor, prema suvremenim istraživanjima, nije nitko drugi nego sam Ćiril Aleksandrijski, koja je sastavni dio obje bizantske liturgije (Bazilijeve i Ivana Zlatousta): "*Jer Ti si onaj koji žrtvuješ i koji se žrtvuje, koji primaš žrtvu i sam se prinosiš kao žrtva*". Nikola, čije je stajalište potvrđeno od sabora (1156.-1157.), pokazuju da niti euharistija, niti samo Kristovo djelo uopće, ne mogu biti svedeni na juridičko poimanje žrtve, shvaćene razmjene. Bog ne treba ništa primiti od nas. "Mi nismo pristupili k njemu [da prinesemo žrtvu]. Bolje [reči] on se smilovao nama i preuzeo našu narav, ne kao uvjet pomirenja, nego da bi nas otvoreno susreo u tijelu."[11]

Ovo "*otvoreno susreo u tijelu*" bilo je posebno naglašeno 1170. Godine, vezano s osudom Konstantina iz Kerkire i njegovog sljedbenika Ivana Irinikosa, kao prikrivenih monofizita. Bit problema je bila u tome što se oni nisu suglasili s tumačenjem citata kod Ivana 14, 18 "*moj Otac je veći od mene*", da on označava razliku između božanske i ljudske naravi u Kristu. Tekst se, govorili su oni, odnosi na hipostatske karakteristika Osoba u Presvetom Trojstvu, budući da je očinstvo "veće" nego sinovstvo jer Kristova ljudska narav se, prema odluci sabora iz 553. godine razlikuje od njegove božanske jedino "u našem umu", ona je

[7] Anna Comnena, *Alexiad*, X, l, (ed.) B. Leib (Paris, 1943) vor. II, str.187-188. *Synodicon*, J. Gouilard (ed.) Travauh et memoires 2 (Paris: Press Univeritaires de France, 1967) str. 202-206.

[8] P. Joannou, "Der Nominalismus und di menschliche Psichologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikoia 1117", *Byzantinische Zeintschrift*, 47 (1954) str. 374-378.

[9] "Zaključak" se odnosi se na završetak tzv. "tajne" molitvu koju svećenik "tiho" moli za vrijeme *Iže heruvimi*.

[10] *Kerubinska ili heruvimska pjesma*, poznata kao "*Iže heruvimi*" u hrvatskom prijevodu glasi: *Mi koji kerubine tajanstveno predstavljamo i životvornom Trojstvu pjevamo trosvetu pjesmu, odbacimo sada svaku životnu brigu. Da dralja sviju primimo, koga anđeoski zborovi kao kopljanici nevidljivo prate. Aliluja, Aliluja, Aliluja.*

[11] Nicholas of Methone, *Treatise Against Soterichos*, ed. A. Demetrakopoulos, Bibliotheke Ekklesiastike (repr. Hildesheim: Olms, 1965) str. 337-338.

obožena i potpuno "jedna" s božanskom naravi. Stoga ona, ni u kom slučaju, ne može biti "manja" od božanske. Odbacujući ovo učenje, sabor iz 1170. godine je još jednom potvrdio odluke Kalcedonskog i II. carigradskog sabora o Kristovom božanstvu, hipostatski sjedinjenom sa stvarnom i aktivnom ljudskom naravi, "stvorenom, *slikanom*[12] i smrtnom". Od takve ljudske naravi, božanska narav je svakako "veća".

U stvari, kristološke rasprave dvanaestog stoljeća su bile ponovno razmatranje svih glavnih problema o kojima su vođeni u sporovima u petom, šestom i sedmom stoljeću. Bizantska crkva je ostala do srži vjerna učenju, koje je Georgije Florovski jednom nazvao "asimetrično jedinstvo" Boga i čovjeka u Kristu. Dok hipostatski izvor života – cilj i obrazac – ostaje božanski, ovim sjedinjenjem čovjek nije niti umanjen niti uništen. On ovim postaje potpuni – čovjek. Ovo učenje je izraženo i u euharistijskoj žrtvi, jedinstvenom aktu u kome ni jedna Kristova radnja nije predstavljena izolirano ili svedena na čisto ljudske pojmove, kao što su "zamjena" ili "zadovoljština". Krist nas je, kao što objavljuje *Synodikon* svake godine na Nedjelju pravoslavlja[13], "pomirio sa sobom cjelokupnom tajnom *ekonomije*, a preko sebe i u sebi, pomirio nas je i sa svojim Ocem i s najsvetijim i životodarnim Duhom".[14]

[12] "*slikanom*" želi naglasiti da se Krist preuzevši ljudsku narav sada može oslikati, i stoga ta preuzeta ljudska narav sada omogućava da prikazivanje Krista na ikonama. (op. prev.)

[13] *Nedjelja pravoslavlja* (ἡ Κυριακὴ τῆς Ὀρθοδοξίας) se slavi prve nedjelje Velikog posta (šesta nedjelja prije Uskrsa), kao spomen na pobjedu pravovjerja na Sedmom ekumenskom saboru iz 787 i Sinoda u Konstantinopolu iz 842 kad je prvi puta porslavljena, nakon zasjedanja prve sesije Sinoda, 19. veljače (koja je tada bila prva nedjelja Velikog Posta). Nakon Jutrenja, a prije početka liturgije, obavlja se svečana porcesija s ikonama za vrijeme koje se pjeva Kanon Teodora Studite. Procesija se završava svečanim čitanjem *Synodikona* tj. odredbi Sinoda u Konstantinopolu pri čemu se anatemiziraju sve hereze i veliki heretici poimence. (op. prev.)

[14] *Peta anatema protiv Soterihosa* u *Synodikon* (ed.) Gouillard, str. 75.

3
IKONOBORAČKA KRIZA

Dugi ikonoborački spor, na koji se bizantska teologija često vraćala, bio je bitno povezan s kristološkom problematikom koja je u petom, šestom i sedmom stoljeću dovela do rascijepa u istočnom kršćanstvu.

1. Nastanak pokreta

Ikonoborački pokret su otpočeli i podržavali carevi osmog i devetog stoljeća, i od samog njegovog nastanka carska politika je neodvojivo obuhvaćala teološke i ne teološke probleme. Prema suvremenim izvorima i najnovijim istraživanjima, u pokretu se ističu tri osnovna elementa:

a) **Problem vjerske kulture**. – Kršćani grčkog govornog područja su naslijedili iz svoje poganske prošlosti smisao za religiozno likovno predočavanje. Kada je rana Crkva osudila takvu umjetnost kao idolopoklonstvo, trodimenzionalni umjetnički oblik je gotovo nestao, da bi se ponovo pojavio u kršćanskoj dvodimenzionalnoj verziji. Ostali istočni kršćani, osobito Sirci i Armenci, oslanjajući se na svoju kulturnu tradiciju, bili su manje skloni upotrijebi ikona. Stoga je značajno da su carevi koji su podržavali ikonoklazam, bili armenskog ili izaurijskog porijekla. Što više, Istok, izvan grčkog govornog područja, bio je u osmom stoljeću gotovo u potpunosti monofizitski, a kao što ćemo vidjeti, monofizitizam je prešutno ili eksplicitno, davao sadržaj ikonoboračkim teološkim argumentima.

b) **Konfrontacija s islamom.** - Pošto su Arapi zauzeli Palestinu, Siriju i Egipat, Bizant je bila vojnički i ideološki, u stalnoj konfrontaciji s islamom. I kršćanstvo i islam su pretendirali biti svjetske religije, na čelu s bizantskim carem, odnosno arapskim kalifom. U psihološkom ratu koji je nastao, islam je naglašavao da je vjera, koja se posljednja pojavila, pa je, samim tim, i najviše i najčistije otkrivenje Boga Abrahmovog. Imajući u vidu učenje o Trojstvu i o upotrijebi ikona, islam je kršćane optuživao da su mnogobošci i idolopoklonici. I na ove optužbe za idolopoklonstvo odgovarali su carevi rođeni na istoku. Oni su odlučili da kršćanstvo očiste, bi mu bi omogućili suprotstaviti se izazovu islama. Tako je islam, u određenoj mjeri, utjecao na ikonoborački pokret, ali taj je utjecaj bio dio hladnog rata vođenog protiv islama, a ne njegovo svjesno oponašanje.

c) **Naslijeđe helenističke duhovnosti.** - Izgleda da je spor, koji su započeli carevi Lav III. (717.-741.) i Konstantin V. (741.-775.) bio motiviran ne teološkim čimbenicima, koji su već navedeni. Ali, ikonoborstvo je za sebe lako našlo nove argumente u grčko kršćanskoj tradiciji, koji nisu bili direktno vezani s osuđenim monofizitstvom niti sa stranim kulturnim utjecajima. Ikonoborački tijek mišljenja, koji se mogao unatrag slijediti sve do ranog kršćanstva, bio je kasnije povezan s origenizmom. Rani kršćanski apologeti su uzimali starozavjetnu zabranu prikazivanja Boga isto tako doslovno kao i Židovi. Neoplatonistički pisci u svojoj su polemici protiv kršćanstva, umanjivali važnost idola u grčkom poganstvu te su razvili jedno *relativno* učenje o slici kao sredstvu pristupa božanskom prototipu, a ne kao obitavalištu samog božanstva. Ovaj argument su upotrebljavali da bi prikazali inferiornost kršćanstva kao religije. Porfirije, na primjer, piše:

> "Ako su neki Helenisti toliko lakomisleni povjerovati da bogovi žive u idolima, njihova misao je mnogo čistija od onih koji vjeruju da je Bog ušao u utrobu Djevice Marije, bio začet, rođen i uvijen u

pelene, da je bio pun krvi, opni, žuči pa čak i sramnih stvari."[1]

Porfirije je očigledno shvaćao kako je vjerovanje u povijesno utjelovljenje Božje nepodudarno s cijelim ikonoborstvom, jer je povijesni Krist bio bez sumnje vidljiv, i mogao je biti naslikan. I zaista je kršćanska ikonografija počela je cvjetati u trećem stoljeću. Ikonoboračke tendencije su preživjele u origenističkim krugovima, koji su bili pod utjecajem platoničarske duhovnosti, koja je negirala permanentnu Bogom stvorenu egzistenciju, a smatrala je da je jedina prava stvarna "*umska*". Kada je Konstancija, sestra cara Konstantina, posjetila Jeruzalem i zamolila Euzebija Cezarejskog za sliku Kristovu, primila je odgovor: "Oblik sluge", koji je Logos uzeo na sebe u Isusu Kristu, nije više stvaran i da njena briga za materijalnu sliku Isusovu nije u području istinske vjere. Poslije njegovog proslavljanja, o Kristu se može razmišljati jedino "u duhu".[2] Ima podataka da su teološki savjetnici Lava III, prvog ikonoboračkog cara, bili također origenisti, najvjerojatnije s nazorima istovjetnim Euzebijevim. Na taj način čisto "grčko" ikonoborstvo, filozofski potpuno različito i od orijentalnog i od islamskog, doprinijelo je uspjehu pokreta.

2. Teologija ikonoborstva

Čini se da prije cara Konstantina V. Kopronima (741.-775.) ikonoborstvo nije imalo precizno izložen svoj teološko stav u pisanom obliku. Ovaj car je osobno objavljivao teološke traktate u kojima je napadao štovanje ikona i sazvao je sabor u Hijeriji (754.), koji je pretendirao biti ekumenski. Akti ovog sabora, sačuvani su u zapisnicima Sedmog ekumenskog sabora, drugog održanog u Niceji, koji je službeno odbacio ikonoborstvo (787.).

Zanimljivo je da se Konstantin, kako bi opravdao svoj položaj, formalno pozivao na autoritet prvih šest sabora. Za njega ikonoborstvo nije bilo nikakvo novo učenje, nego logička posljedica kristoloških rasprava prethodnih stoljeća. Slikar – potvrđuje sabor u Hijeriji[3] – kada crta sliku Kristovu, može da ga naslika samo ili kao čovjeka, odvajajući tako njegovu ljudsku narav od božanske, ili i jedno i drugo: njegovu ljudsku i božansku narav. U prvom slučaju on je nestorijanac. U drugom pak slučaju, on smatra da je božanstvo opisana čovještvom, a to je besmislica. Ili su obje – božanska i ljudska narav – pomiješane, u tom slučaju je on monofizit.[4]

Ovi argumenti imaju snagu i mora da su impresionirali suvreme nike, ali su propustili uzeti u obzir Kalcedonsku formulaciju da je "svaka narav sačuvala svoj način postojanja". Očigledno, čak ako su ikonoborci formalno i odbacili monofizitstvo, pretpostavljali su da je oboženje Kristove ljudske naravi potisnulo njene ljudske individualne osobine. Izgleda, isto tako da su oni omalovažavali pravo značenje hipostatskog jedinstva, koje podrazumijeva postojanje stvarne razlike između naravi i hipostazi. Ljudska narav – koju je Logos preuzeo na sebe – nije se pomiješala s božanskom naravi, već je zadržala svoj potpuni identitet.

---

[1] Porfirije, "Protiv kršćana" fragment 77, (ed.) A. Harnack *Abh. Berl. Ak*. (1916) str. 93.

[2] Tekst Jevsevijevog pisma u: Nicephorus, *Contra Eusebium*, (ed.) J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852; repr. Graz, 1962) I, str. 383-386.

[3] *Sabor u Hijeriji*, poznatiji kao Ikonoborski sabor bio je veliki crkveni sinod koji je godine 754. u palači Hijerija održan na poziv tadašnjeg bizantskog cara Konstantina V. Glavna mu je svrha bila dati službeni crkveni blagoslov, odnosno opravdati ikonoboračku politiku tadašnjih bizantskih careva. Na njemu je sudjelovalo 338 biskupa, ali nijedan predstavnik istočnih patrijarha niti pape. Iako je službeno proglašen "Sedmim ekumenskim saborom", odbili su ga priznati mnogi ikonodulski kršćani (pristalica štovanja ikona). Godine 787. održan je Drugi carigradski sabor na kome su sve odluke "*Sabora u Hijeriji*" poništene, te je proglašen "razbojničkim saborom". (op. prev.)

[4] Mansi, XIII, 252 ab - 256 ab.

Drugi vid ikonoboračkog stava bilo je njihovo učenje o slici. Oni su uvijek smatrali da je slika istovjetna ili istobitna s prototipom. Iz ovoga je proizlazilo da materijalna slika ipak nikad ne može dostići navedenu istovjetnost, te je uvijek neadekvatna prototipu. Jedina prava "slika" Kristova, koju bi oni mogli priznti, je sakramentalna slika euharistije, kao "slika" i "simbol" Krista prema nauku, koje je preuzeto od pseudo-Dionizija.[5]

3. Pravovjerna teologija ikone: Ivan Damašćanski i Sedmi sabor

Neke rasprave o ikonama sigurno su vođene u Bizantu već krajem osmog stoljeća. Ovo je našlo svoj odjek u 82. kanonu Sabora u *Trulu*. Važnost ovog kanonskog teksta leži u činjenici da on problem vjerskog predočavanja promatra u kristološkom kontekstu:

> U izvjesnim reprodukcijama uvaženih ikona, Preteča je naslikan kako pokazuje svojim prstom na janje. Ovo prikazivanje je usvojeno kao simbol milosti. To je bio skriveni lik onog istinskog janjeta – Krista našega Gospodina, koji nam se objavio sukladno zakonu. Pošto smo prihvatili stare likove i sjenke kao simbole istine, koji su predani Crkvi, danas mi *dajemo prednost milosti i istini* kao ispunjenju zakona. Stoga, da bismo svima očigledno prikazali, barem pomoću boje, Onoga koji je savršen, odlučujemo da od sada Krist, naš Gospodin, može biti predstavljen u svom ljudskom obliku, a ne kao nekad, u obliku janjeta.[6]

Prema tome, za Oce *Trulskog sabora*[7], slika Kristova je predstavljala ispovijedanje vjere u povijesno utjelovljenje, koje u potpunosti ne može izraziti simbolična figura janjeta, nego je bila potrebna slika Isusa "u njegovom ljudskom obliku".

Prije nego što je car Lav III. izdao službene dekrete protiv ikona, German I. (715.-730.), carigradski patrijarh, služi se istim kristološkim argumentima protiv dvorskog ikonoborstva:

> U vječnom sjećanju na život u tijelu Gospodina Isusa Krista, na njegovo trpljenje, njegovu spasonosnu smrt i otkupljenje svijeta, koje je rezultat svega toga, primili smo predaju da ga prikazujemo u njegovom ljudskom obliku, tj. u njegovom vidljivom Bogojavljanju (*teofaniji*) – i svjesni smo da na taj način proslavljamo poniznost Boga Logosa.[8]

Sa ovim je u Bizantu German postao prvi svjedok pravovjerja protiv ikonoborstva. Pošto je pod carskom prinudom morao napustiti tron, obranu ikona je preuzeo usamljeni i zemljopisno udaljeni glas Ivana Damašćanskog.

Živeći i pišući u relativnoj sigurnosti, koje su kršćanskom getu Bliskog Istoka osiguravali arapski osvajači, ovaj skromni monah iz manastira sv. Save u Palestini, uspio je da sa svoje tri čuvene rasprave u obrani ikona, ujedini pravovjerno mišljenje u bizantskom svijetu. *Prva rasprava* počinje s ponovnom potvrdom kristološkog argumenta: "Ja prikazujem Boga nevidljivoga, ne kao nevidljivoga, nego u toj mjeri u kojoj on postaje vidljiv za nas po sudioništvu u tijelu i krvi."[9] Naglasak Ivana Damašćanskog je na promjeni koja se dogodila u odnosu između Boga i vidljivog svijeta, tada kada je Bog postao čovjekom. Po svojoj volji

[5] Mansi, XIII, 261 d - 264 c; usp. Dionysius, *De caelesti hierarchia*; PG 3, 124A
[6] Mansi, XI, 977 - 980.
[7] *Trulski sabor* poznat je pod nazivom *Peto-šesti sabor* (lat.: *Concilium Quinisextum*; grč.: Πενθέκτη Σύνοδος), bio je crkveni sinod održan u Konstantinopolu godine 692. Sazvan je jedanaest godina nakon Trećeg carigradskog sabora u nastojanju da donese disciplinska pravila za Crkvu koju prethodna dva sabora (Drugi i Treći carigradski) nisu bili donijeli. Sazvao ga je i predsjedao mu bizantski car Justinijan II, a u njemu je sudjelovalo 215 episkopa, svi iz istočnih dijelova nekadašnjeg Rimskog Carstva. Svrha je bila donijeti nova, stroža pravila za Crkvu, odnosno ukinuti praksu i običaje koja se tada smatrala poganskom.
[8] Germanus I, *De haeresibus et synodis*; PG 98, 80A
[9] Iohannes Damascenus, *De Imaginibus Oratio I*, PG 94, 1236 s.

Bog je postao vidljiv uzimajući materijalni oblik i dajući materiji novu funkciju i novo dostojanstvo.

> "U prijašnje vrijeme, Bog, bez tijela i bez oblika, nije se mogao prikazati. Ali danas, pošto se Bog pojavio u tijelu i živio među ljudima, ja mogu prikazivati ono što je u Bogu vidljivo (*to horaton tou theou*). Ja ne obožavam materiju nego Stvoritelja materije, koji je radi mene postao materija, koji je uzeo život u tijelu i koji je preko materije izvršio moje spasenje."[10]

Osim ovog sržnog argumenta, Ivan je nastojao i na sporednim i manje važnim detaljima. Na primjer, Stari Zavjet nije bio u potpunosti ikonoborački nastrojen, nego su se slike upotrebljavale naročito u bogosluženju u hramu, koje su kršćani bili spremni tumačiti kao nagovještaj Krista. Ivan je također opovrgavao ikonoboračko poistovjećivanje ikone s prototipom, ideju da je ikona "Bog". U ovoj točki tradicija neoplatoničara i origenista, na koje su se ikonoborci pozivali, podržavala je pravovjerno stajalište. Samo Sin i Duh su "naravne slike" Oca i stoga istobitne s njim, ali druge slike Boga su bitno različite od svog modela i stoga nisu "idoli".

Raspravu o naravi slike koja je pružala temelj za vrlo važnu definiciju kulta ikona, prihvatio je Sedmi ekumenski sabor 787. godine. Slika, ili ikona, pošto je jasno odvojena od božanskog modela, može biti predmet samo relativnog štovanja ili odavanja časti, a ne obožavanja, koje je rezervirano jedino za Boga.[11] Ova autoritativna tvrdnja ekumenskog sabora, jasno isključuje obožavanje ikona, što se često pripisivalo bizantijskom kršćanstvu.

Nesporazum u vezi navedene točke je vrlo star i djelomično potječe od teškoća u prijevodu. Grčko *proskynesis* (*poštivanje*), bio je u latinskoj verziji saborskih akata preveden kao *adoratio* – obožavanje, divljenje. S ovim prijevodom se služio Karlo Veliki u svojim čuvenim *Libri Carolini*, koje su odbacivale sabor. I najzad, čak i Toma Akvinski, koji je, razumije se, prihvaćao Drugi Nicejski sabor – dozvoljavao "relativno obožavanje" (*latria*) ikona, što je davalo mogućnost Grcima da na saboru u Sv. Sofiji 1450. godine optuže Latine za idolatriju.[12]

Bez obzira na veliku terminološku preciznost u opisivanju štovanja ikona, Nicejski II. sabor nije obradio tehnički točke kristologije, koje je postavio ikonoboračkog sabor u Hijeriji. Zadatak pobijanja ovog sabora i razvoj uopćenih kristoloških postavki Germana i Ivana Damašćanskog, pripada dvjema velikim teološkim figurama drugog ikonoboračkog razdoblja – za vrijeme vladavine careva Lava V. (813.-820.), Mihaila II. (820.-829.) i Teofila (829.-842.) – Teodoru Studitu i patrijarhu Nikiforu.

4. Pravovjerna teologija ikone: Teodor Studita i Nikifor

Teodor Studita (759.-826.) je bio jedan od najvećih reformatora istočnog monaškog pokreta. Godine 798. on se našao na čelu Studijskog manastira (ime je dobio po osnivaču), koji je u to vrijeme bio u propadanju. Pod Teodorovim vodstvom, zajednica je veoma brzo porasla na nekoliko stotina monaha i postala glavni monaški centar prijestolnice. *Studitski tipik*[13] (*Hypotyposis*) u svom konačnom obliku je djelo Teodorovih učenika, ali njegovi principi monaškog života bili su primijenjeni i na druge velike cenobitske zajednice, i postali

[10] Isto, PG 94: 1245 a.
[11] Mansi, XIII, 377 d.
[12] Mansi, XXXII 103.
[13] *Tipik* ili *Tipikon* (grč. τυπικόν) u Istočnoj crkvi bizantskog obreda, je skup propisanih pravila (*Zbornik*), koji sadrži način i redoslijed vršenja crkvenih bogosluženja. Najpoznatiji su *Jeruzalemski* i *Studitski tipik*.

su uzor kako u Bizantu tako i u slavenskom svijetu. Sam Teodor je autor dviju zbirki uputa namijenjenih monasima ("mala" i "velika" *kateheza*) u kojima razvija svoj pogled na monaštvo, koji se osniva na poslušnosti poglavaru, na liturgijskom životu, postojanom radu i osobnom siromaštvu. Ovi su se principi potpuno razlikovali od pustinjačke i "*isihastičke*" tradicije, a oslanjali su se na pravila Pahomija i Bazilija. Utjecaj Teodora na kasniji razvoj bizantskog kršćanstva izražen je i u njegovom doprinosu za razvoj himnografije. Mnogi asketski dijelovi *Trioda* (liturgijska knjiga za Veliki post) i *Paraklitika* ili *Oktoiha* (knjige osam "glasova", osmoglasnika) njegovo su djelo ili njegovih neposrednih učenika. O njegovoj ulozi u sukobu između Crkve i države, bit će govora u slijedećem poglavlju.

Svojim mnogobrojnim pismima suvremenicima, u svoja tri *Antirrheticos* i mnogim manjim traktatima protiv ikonoboraca, Teodor je aktivno sudjelovao u obrani ikona.

Kao što smo vidjeli, osnovni argument pravovjernih protiv ikonoboraca, bila je stvarnost Kristove ljudske naravi. Na taj način spor je dao mogućnost bizantskim teolozima da ponovo potvrde doprinos koji je Antiohija dala Kalcedonskoj kristologiji i dadnu znak za povratak novozavjetnim povijesnim činjenicama. Poslije Justinijana, Kristovo čovještvo je često bilo izražavana terminom "ljudske naravi", koju je Novi Adam u potpunosti preuzeo. Očigledno da je ovaj platoničarski pogled na ljudsku narav bio u cjelini nedovoljan da bi opravdao sliku Isusa Krista kao konkretne, povijesne ljudske osobe. Strah od nestorijanizma je spriječio mnoge bizantske teologe da u Kristu vide čovjeka, jer im je izgledalo da "čovjek", s individualnom ljudskom sviješću, označava odvojenu ljudsku hipostazu. U Teodorovim spisima protiv ikonoborstva, ova poteškoća je nadiđena na taj način što se on djelomično vratio aristotelovskim kategorijama.

> "Krist sigurno nije bio samo čovjek; a nije pravovjerno ni kazati, da je on preuzeo nekog pojedinca među ljudima (*ton tina anthropon*) nego sve, cjelokupnost naravi. Ipak mora se kazati da je ova cjelokupna narav bila promatrana na pojedinačni način, jer inače, kako bi ona mogla biti viđena? na način da je se može vidjeti i opisati ..., što joj je dozvoljavalo da jede i pije."[14]

Čovještvo za Teodora "postoji samo u Petru i Pavlu", tj. u konkretnim ljudskim bićima, a Isus je bio takvo biće. Inače Tomin doživljaj stavljanja svoga prsta u rane Kristove, bio bi nemoguć.[15] Ikonoborci su tvrdili da je Krista, zbog sjedinjenja božanske i ljudske naravi, nemoguće opisati te je, stoga, i nemoguće naslikati njegovu sliku. Ali, prema Teodoru, "Krist koji se ne može opisati bio bi neutjelovljeni Krist ... Izaija ga je opisao (usp. Iz 8, 3) kao muško biće, a jedino oblik tijela čini da se muško i žensko razlikuju jedno od drugoga."[16]

Odlučni stav o Kristovoj osobnosti ponovo je potaknuo problem hipostatskog jedinstva, jer prema Kalcedonskoj kristologiji, jedinstvena hipostaza, ili osobnost Krista je osobnost Logosa. Očigledno je stoga da učenje o hipostazi ne može biti identificirano ni s božanskim ni s ljudskim osobinama. Hipostaza je krajnji izvor individualne, osobne egzistencije, koja je kod Krista i božanska i ljudska.

Po Teodoru, slika može biti jedino slika hipostazi, a slika naravi je nezamisliva.[17] Na ikoni Krista, jedini pravi natpis je natpis koji se odnosi na *osobnog* Boga: "Onaj koji jeste", što je grčki ekvivalent za starozavjetni tetragram YHWH (*Jahve*), a nikako nekakav bezličan natpis kao što je "božanstvo" ili "kraljevstvo". Ovi termini se odnose na Trojstvo kao takvo i ne mogu biti slikovno izraženi.[18]

---

[14] Theodor Studita, *Antirrhetic*. 1; PG 99, 332 d - 333 a.
[15] Mansi, III, PG 99, 396 c - 397 a
[16] Isto, 409. c
[17] Isto, 405 a.
[18] Teodor Studitaa, *Pismo Navkratiu II*, 67; PG 99:1296 ab. Vidi također: *Antirrh*. III; PG 99, 420 d.

Ovaj princip, koga su se strogo pridržavali u klasičnoj bizantijskoj ikonografiji, pokazuje da ikona Krista nije za Teodora slika "čovjeka Isusa", već slika utjelovljenog Logosa. Značenje kršćanskog evanđelja leži baš u činjenici da je Logos uzeo sve osobine čovjeka uključujući tu i mogućnost biti naslikan, i njegova ikona je vječiti svijedok te činjenice.

Kristova ljudska narav, koja je i predmet ikone, je "novo čovještvo" u kojem je u potpunosti uspostavljeno zajedništvo s Bogom, *obožen*o snagom "zajedništva naravi" (*communicatio idiomatum*) ponovo je u potpunosti slika Božja. Ova činjenica treba se promotriti u ikonografiji kao obliku umjetnosti: tako umjetnik preuzima kvazi-sakramentalnu ulogu. Teodor uspoređuje kršćanskog umjetnika sa samim Bogom, koji je stvorio čovjeka po svojoj slici:

"Činjenica da je Bog stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku, pokazuje da je ikonografija božansko djelo."[19] U početku Bog stvori čovjeka na svoju sliku. Ikonopisac [=crtač ikone], crtajući Kristovu ikonu, isto tako pravi "sliku Božju", jer to u stvari i je obožena Isusova ljudska narav.

Po položaju, temperamentu i stilu – Nikifor, patrijarh carigradski (806.-815.), bio je suprotnost Teodoru. On pripada grupi bizantskih patrijarha – između Tarazija i Focija – koji su bili podignuti na najviši crkveni položaj poslije uspješne građanske karijere. Kao patrijarh pridržavao se politike *ikonomije* i skinuo je kanonsku kaznu, koja je bila ranije izrečena svećeniku Josipu, koji je blagoslovio "preljubnički" brak Konstantina VI. Ovaj čin je doveo Nikifora u žestok sukob s Teodorom i monasima zilotima. Kasnije je bio svrgnut od strane Lava V. (815.) zbog obrane ikona. Umro je 828. godine pošto je sastavio spis *Pobijanje* ikonoboračkog sabora 815. godine, tri *Antiretika* (*Antirrhetics*), jednu *Dugu analogiju* i zanimljivi traktat *Protiv Euzebija i Epifanija* – glavnih patrističkih izvora ikonoboraca.

U cjelini Nikiforova je misao usmjerena protiv origenističkog učenja, koje se nalazilo u pismu Euzebija upućenog Konstanciji da štovanje ljudske naravi podrazumijeva dematerijalizaciju i prelaženje u čisto umski oblik postojanja. Patrijarh je stalno inzistirao na Novozavjetnoj činjenici da je Isus doživljavao umor, glad i žeđ, kao i svaki drugi čovjek.[20]

Raspravljajući o problemu Isusova neznanja, Nikifor također pokušava pomiriti odgovarajuće odlomke iz Svetoga Pisma s učenjem o hipostatskom jedinstvu na način koji, iz raznih razloga, nije bio uobičajen u istočnoj teologiji. U Evagrijevom origenizmu, neznanje je jednako, ako ne i istovjetno s grešnošću. Božanska spoznaja (*gnosis*) bila je prvotno stanje uma prije pada. Isus je bio *um* koji nije sagriješio, te je stoga eminentno i po neophodnosti sačuvao "Božje znanje" i, naravno, sve druge oblike spoznaje (*gnosis*). Pisci Justinijanovog razdoblja, koji su se ugledali na Maksima i Ivana Damašćanskog, negirali su da je u Kristu bilo neznanja zbog hipostatskog jedinstva, ali su vjerojatno pod utjecajem prikrivenog evagrijanizma, tumačili da odlomci evanđelja u kojima se govori o Isusovom neznanju, oslikavaju primjere njegove *ikonomije*, ili pastirsku želju, da u Kristu vide samo čovjeka, a ne da izraze njegovo neznanje. U ovome, Nikifor stoji na suprotnom stajalištu, mada je on dopuštao da je hipostatski jedinstvo u Isusu moglo potisnuti svako ljudsko neznanje, na osnovu "zajedništva naravi" (*communicatio idiomatum*), na taj način je božansko znanje bilo priopćeno ljudskoj naravi. On tvrdi da božanska *ekonomija*, u stvari, potvrđuje da je Krist preuzeo sve oblike ljudskog bića, uključujući i neznanja: "On je svojevoljno djelovao, imao želje, imao neznanje i trpio je kao čovjek."[21] Kada se utjelovio Logos nije uzeo neku

[19] *Antirrh*., III PG 99, 420 a.
[20] Nicephorus, *Antirrh*. I; PG 100, 272 b
[21] Isto, 327 bd.

apstraktnu, idealnu ljudsku narav, već sasvim konkretnu, koja je postojala u povijesti nakon pada, s namjerom da je spasi. "On nije posjedovao tijelo drugačije od našeg tijela, koje je palo kao posljedica grijeha. Primajući ga, On ga nije preobrazio,... On je bio sastavljen od iste tvari kao i mi, ali bez grijeha, i po toj naravi Krist je osudio grijeh i smrt."[22]

U ovu puninu ljudske naravi uključivana je i mogućnost biti nacrtana, jer ako se Krist ne bi mogao nacrtati, moglo bi se smatrati da i njegova majka, koja je s njim dijelila istu ljudsku narav, također ne bi mogla biti nacrtana. "Velika čast je dana Majci" piše Nikifor, "toliko velika da bi je to moglo uvrijediti, jer bi joj se moglo pripisati neraspadljivost, besmrtnost i vječnost ako bi joj se pripisivalo, po milosti, ono što po prirodi pripada Logosu, zato što ga je rodila."[23]

Ista se logika primjenjuje i na euharistiju, koju su ikonoborci, kao što smo vidjeli, smatrali za jedinu dopustivu sliku ili simbol Krista. Ova ideja je bila neprihvatljiva za Nikifora i za ostale pravovjerne branitelje ikona, jer su euharistiju shvaćali kao realnost tijela i krvi Kristove, a ne kao "sliku". Slika se pravi da bi se *gledala*, a euharistija je u osnovi hrana, koja se blaguje. Prilike euharistije ne gube svoju vezu sa svijetom ni onda kada se pretvore u Krista, kao što ni Djevica Marija, postajući Majkom Božjom, nije prestala pripadati ljudima.

"Mi ispovijedamo" piše Nikifor, "da zazivom svećenika i dolaskom Duha Svetoga, Kristovo tijelo i krv su mistično i nevidljivo prisutni." Oni su za nas spasonosna hrana "ne zato što tijelo prestaje biti materija, nego zato što ono to ostaje i održava se kao materija."[24]

Nikiforovo inzistiranje na autentičnosti Kristove ljudske naravi ponekad ga je udaljavalo od klasične Ćirilove kristologije. On izbjegava teopashizam na taj način što ne priznaje da je "Logos pretrpio stradanje, niti da tijelo čini čuda ... jer se svakoj prirodi mora pripisati ono što joj je svojstveno,"[25] i važnost "zajedništva naravi" (*communicatio idiomatum*) svodi na najmanju mjeru što je, po njemu, manipuliranje "riječima".

Očito je da je Teodor Studita bio više nego Nikifor zaštićen od rizika da skrene u nestorijanizam. U svakom slučaju, neophodnost da se potvrdi Kristova ljudska narav, obrani mogućnost da Krist bude nacrtan, odvela je bizantske teologe u oživljavanje elemenata antiohijske tradicije i tako dokazivala njihovu vjernost Kalcedonu.

5. Trajni značaj problema

Ikonoboračke kontroverzije su imale trajni utjecaj na intelektualni život Bizanta. Četiri vidika ovog utjecaja bila su posebno važna za razvoj teologije:

a) Za vrijeme perzijskih ratova cara Heraklija u sedmom stoljeću, Bizant je okrenuo leđa svojoj kulturnoj rimskoj prošlosti i okrenuo pogled prema Istoku. Velika konfrontacija s islamom, koja se očitovala u porijeklu i karakteru ikonoborstva, učinila je da ova tendencija postane stalno opredjeljenje. Pape, lišene političke zaštite bizantskih careva, s kojima su bili u dogmatskom sukobu, okrenuli su se Francuzima i ušli su u spreg s novim latinskim srednjim vijekom, koji je nastajao. Sve evidentnija je postajala socijalna, kulturna i politička pozadina ovog odvajanja. Dvije polovice kršćanskog svijeta su počele govoriti različitim jezicima, a njihova razmimoilaženja u teologiji bivala su oštrija nego ranije.

[22] Nicephorus, *Contra Eusebium*, ed. Pitra, I, 401.
[23] Nicephorus, *Antirrh*. I; PG 100, 268 b
[24] Isto, 440, 447.
[25] Isto, 252 b.

Bizantsko okretanje Istoku, čak ako se izražavalo i u izvjesnoj kulturnoj osmozi s arapskim svijetom, osobito za vladavine Teofila, nije označavalo i veće sporazumijevanje bizantskog kršćanstva s islamom. Konfrontacija je u osnovi ostala neprijateljska, i ovo neprijateljstvo je bilo zapreka za stvarni dijalog. Ivan Damašćanski, koji je živio u Palestini pod vlašću Arapa, govorio je o Muhamedu kao "preteči antikrista".[26] Citirajući Kuran iz druge ruke, on je predstavio novu religiju ništa manje nego kao grubo praznovjerje i nemoral. Kasnija bizantska literatura o islamu rijetko je kad prelazila nivo čiste polemike. Ipak, iako ova orijentacija prema Istoku sama po sebi nije značila obogaćenje, Bizant je za nekoliko daljih stoljeća bio stvarni centar kršćanskog svijeta. Kulturno je nadilazio karolinški Zapad. Vojno je bio jak da bi mogao odoljeti islamu, a bizantsko kršćanstvo je pred očima imalo viziju univerzalne misije, koja se izrazila u uspješnoj evangelizaciji Slavena i drugih istočnih naroda. Ali njen kasniji teološki razvoj odvijao se u isključivo grčkoj sredini. Noseći još uvijek naslov "Velika crkva Konstantinopola – Novog Rima", bio je poznat i latinskim konkurentima i slavenskim učenicima samo kao "grčka" Crkva.

b) Ma kako veliku ulogu igrali u pravovjernoj pobjedi nad ikonoborstvom, veliki crkveni dostojanstvenici i teolozi, kao što je na primjer bio patrijarh Nikifor, stvarna zasluga za ovu pobjedu pripada bizantskom monaštvu, koje se u ogromnoj većini odupiralo carevima. Carevi, osobito Lav III. i Konstantin V., mnogo izrazitije su nego njihovi prethodnici insistirali na cezaropapizmu. Tako je ikonoborstvo uvelike bila konfrontacija između države i nekonformističkog i nepokolebivog monaštva, koje je na sebe preuzelo proročku ulogu da neovisnost evanđelja obrani od "svijeta". Činjenica da su ovu ulogu uzeli monasi, a ne najviše kanonske vlasti crkve, označava činjenica da je problem bio obrana, ne crkve kao institucije, nego kršćanske vjere kao puta za vječno spasenje.

Monasi su, naravno, preuzeli svoju ulogu vrlo ozbiljno i sačuvali, čak i poslije pobjede, specifičan smisao odgovornosti za vjeru, kao što to vidimo u slučaju Teodora Studita.

Teološki, oni su održavali tradiciju vjernosti prošlosti i osjećaj da teologija ima egzistencijalnu važnost. Njihova uloga u kasnijem bizantskom teološkom razvoju ostala je vjekovima odlučujuća.

c) Teološki problem između pravovjernih i ikonoboraca u biti se svodio na ikonu Krista, jer je vjera u Kristovo božanstvo predstavljala mučni problem, koji se svodio na to da je Boga po biti nemoguće opisati, i na Utjelovljenje, preko koga je Bog postao vidljiv. Tako, ikona Krista, ikona *par excellence* i predstavlja ispovijedanje vjere u Utjelovljenje.

Ikonoborci su zamjerali na teološkim osnovama, ne samo u odnosu na ovu ikonu, nego i na upotrebu bilo kojih drugih vjerskih slika, osim križa, jer su se, kao što objavljuje njihov sabor iz 754. godine, suprotstavljali "svakom obliku poganstva". Svako štovanje ikona je bilo izjednačeno s idolopoklonstvom. Da je bio postignut cilj koji je postavio Konstantin V. da "očisti" bizantsko kršćanstvo ne samo od kulta ikona, nego i od monaštva, cjelokupni karakter istočno-kršćanske pobožnosti i njenog etosa, imao bi drugačiji razvoj. Pobjeda pravovjerja značila je, npr. da se vjera može izraziti ne samo u propozicijama, knjigama, kroz osobni doživljaj, nego i čovjekovom vlašću nad materijom, preko estetskog doživljaja, preko gesta i položaja tijela pred svetim ikonama. Sve ovo spada u domenu filozofije religije i antropologije. Bogosluženje, liturgija, religiozna svijest, prožima cijelog čovjeka, bez omalovažavanja bilo koje funkcije njegove duše ili tijela, ne prepuštajući ni jednu od njih svjetovnom carstvu.

[26] Iohannes Damascenus, *De Haeresibus*; PG 94, 764 a.

g) Od svih kulturnih zajednica kršćanstva - Latinske, Sirijske, Egipatske ili Armenske – Bizant je bio jedina u kojoj je umjetnost bila neodvojiva od teologije. Rasprave osmog i devetog stoljeća su pokazale da pred otajstvom utjelovljenja, umjetnost nije mogla zadržati "neutralnu" funkciju, nego da je mogla, pa čak i morala izražavati vjeru. Kroz njen stil, simboličnu kompoziciju, kroz pomno sastavljeni umjetnički program oslikavanja zidova bizantskih crkvi, kroz ustaljeni sistem, koji je dominirao kompozicijom bizantskih ikonostasa, ikone su postale izraz i izvor božanske spoznaje. Radosna vijest da je Bog postao čovjekom, da je živio među ljudima, da je proslavljena i *obožena* ljudska narav, najprije u Kristu, a preko njega i Duha Svetog u Mariji Djevici i svetima – sve su ove "ljepote crkve" bile izražene u bizantskoj kršćanskoj umjetnosti. Eugenij Trubeckoj, ruski filozof početkom dvadesetog stoljeća, nazivao je ovo umjetničko izražavanje vjere "kontemplacijom u bojama".[27]

[27] E. Trubeckoi, *Umozrenie v kraskah* (Moskva, 1915-1916) repr. (Paris: YMCA Press, 1965). Prijevod na engl. *Icons. Theology in Colours* (N. Y. St. Vladimir's Press, 1973.)

4
MONASI I HUMANISTI

Bizantska crkva je 843. godine slavila "triumf pravovjerja" nad ikonoborstvom, triumf koji je bio protumačen kao pobjeda nad svim herezama, koje su do tog vremena razarale kršćanstvo. Čuveni *Sinodikon,* dokument sastavljen prilikom proslavljanja heroja prave vjere, proklinje heretike te određeno i jasno naglašava da je bizantsko društvo dostiglo vječnu stabilnost, koja nikada više neće dozvoliti da dođe do daljih dijeljenja. U stvari, desili su se novi konflikti i krize, i *Sinodikon* je morao biti proširen. Tendencija da se zaustavi tok povijesti, da se carstvo i Crkva smatraju za vječni i nepromjenljivi oblik izražavanja Božje objave, ostat će stalna i mitološka karakteristika bizantijske civilizacije, bez obzira na postojanje izazova od strane povijesnih stvarnosti. U samom devetom stoljeću, bizantsko društvo je u stvari, bilo podijeljeno – politički, intelektualno i teološki.

Za čitavo vrijeme trajanja ikonoborstva, Bizant je bio kulturno odvojen od Zapada i zasjenjen vojnim i intelektualnim izazovom islama. Kada je 787. i 843. godine zajedništvo s Crkvom u Rimu bilo napokon uspostavljeno, neprijateljska pojava Karolinskog carstva spriječila je obnovu starog *Orbis Christianorum*. Što više, obnovljeno štovanje ikona je predstavljalo pobjedu *grčke* tradicije, nečeg različitog od orijentalnog ikonoborstva Isavrijanaca, stranog grčkom kulturnom nasljeđu. Rezultat ovog povijesnog razvoja bio je u tome da je Bizantska crkva, izlazeći iz ikonoboračke krize, bila više nego ikada ranije *Velika* crkva. Ona bi možda čak postala čisto nacionalna crkva, kao na primjer Armenska, da se u devetom i desetom stoljeću država nije ponovo proširila pod velikim carevima makedonske dinastije, i da nije došlo do evangelizacije Slavena, a nakon toga do ekspanzije bizantskog kršćanstva u istočnu Europu, što je svakako jedan od najvećih misionarskih događaja u povijesti kršćanstva. Sasvim drugačije nego na Zapadu, gdje je papinstvo "prešlo u ruke barbara", posle njihovog obraćanja, Carigrad – Novi Rim je ostao nesporni i jedini intelektualni centar kršćanskog Istoka sve do 1453. godine. Kulturno i intelektualno je Novi Rim bio *grčki,* u toj mjeri da je car Mihajlo III. u pismu papi Nikoli I. čak mogao za latinski jezik da kaže da je "barbarski" i "skitski".

Helenistička oznaka bizantske civilizacije unijela je u teologiju vječni problem odnosa između starogrčkog "uma" i kršćanskog evanđelja. Mada je veliki dio teološke literature šestog, sedmog i osmog stoljeća tretirao ovaj problem, on nije potenciran sve dok Justinijan nije zatvorio poganska učilišta. Slijedeći intelektualnu obnovu do koje je došlo za vrijeme Teofila (829.-842.), posljednjeg ikonoboračkog cara, bizantski znanstvenici su se u devetom stoljeću odlučnije dali na proučavanje starih poganskih autora. Carigradsko sveučilište pomagano i štićeno od cara Barde, i na glasu po predavanjima velikog Focija, postao je centar ove prve renesanse. Znanstvenici kao što su Focije, Areta, Mihajlo Psel – unaprjeđivali su enciklopedijsku radoznalost i ohrabrivali prepisivanje starih manuskripata. Mnoga naša znanja o grčkoj starini su direktni rezultat njihovog rada. U cjelini, njihovo se zanimanje za staru filozofiju zadržalo na akademskom nivou i koegzistiralo je bez teškoća s isto tako akademskom i konzervativnom teologijom, koja je imala prevagu u službenim crkvenim krugovima. Kada je Ivan Italos u jedanaestom stoljeću pokušao s novom sintezom platonizma i kršćanstva, bio je odmah podvrgnut kanonskim sankcijama. Na taj način bizantskom humanizmu je uvijek nedostajala logična povezanost i dinamizam zapadne skolastike i zapadne renesanse i on nije bio u stanju razbiti rasprostranjeno uvjerenje mnogih Bizantinaca da su Atena i Jeruzalem nepodudarni.

Budni čuvari u ovom nazoru bili su vodeći predstavnici monaštva, uporni u čvrstoj

opoziciji "svjetskoj mudrosti".

Polarizam između humanista i monaha nije se pojavio samo na intelektualnom planu. On se manifestirao i u crkvenoj politici. Monasi su se uporno protivili crkvenim "realistima", koji su bili spremni na tolerantnost prema bivšim ikonoborcima i carskim grešnicima i na neizbježne političke kompromise, a u kasnijem periodu, i na kompromise s latinskim Zapadom, koje je zagovarala država. Konflikti ove vrste su se dogodili kada su patrijarh Tarasije (784.-806.) i Metodije I. (843.-847.) primili u biskupskoj službi bivše pristalice službenog ikonoborstva, kada su isti Tarasije i Nikifor I. (806.- 815.) odobrili brak caru Konstantinu VI., koji se razveo od prve žene, i kada je 857. godine patrijarh Ignacije bio prisiljen da se povuče s prijestolja i na njegovo mjesto bio postavljen Focije. Ovi konflikti – iako formalno nisu bili teološki – postavili su pitanje kršćanskog svjedočenja u svijetu i kao takvi su u velikoj mjeri, imali utjecaj na bizantsku ekleziologiju i socijalnu etiku.

1. Teodor Studita

Teodor je u devetom stoljeću bio uzor i ideolog rigorističke monaške stranke, koja je igrala odlučujuću ulogu u cjelokupnom životu bizantskog kršćanstva.

U prethodnoj glavi je razmatran Teodorov doprinos teologiji ikone sa stajališta Kalcedonskog kristološkog pravovjerja. Isto tako je važan i njegov utjecaj na povijest monaštva. Bizantsko monaštvo, mnogo puta prekaljeno u ikonoboračkim progonstvima, bilo je ovjenčano slavom mučeništva i njegov autoritet u pravoslavnim krugovima je često bio veći od autoriteta kompromisno nastrojene hijerarhije. Monaštvo je pod Teodorovim vodstvom postalo organiziran i jasno označen bedem kanonskog i moralnog rigorizma.

Prema Teodoru, monaški život je sinonim za autentično kršćanstvo:

> "Neki postavljaju pitanje, otkuda je nastala tradicija da se neko odrekne svijeta i postane monah? Njihovo je pitanje isto kao kad bi se postavilo pitanje kako je došlo do predaje da netko postane kršćanin? Jer Onaj koji je postavio apostolsku tradiciju, također je ustanovio šest tajni: prva, prosvijetljenje; druga, zajedništvo ili pričest; treća, savršenstvo krizme; četvrta, savršenstvo svećenstva; peta, savršenstvo monaštva; šesta, služba za one koji su usnuli u svetosti."[1]

Ovaj odlomak je važan ne zato što je monaštvo ubrajano u sakramente Crkve – u listu upadljivo drugačiju od post-Tridentskih "sedam svetih sakramenata" – nego zbog toga, što se monaštvo smatra za bitni oblik crkvenog savršenstva i svjedočenja. Monaštvo postaje "anđeoski život" po odvojenosti od svijeta, po zavjetu siromaštva, čistoće i poslušnosti, po životu prenijetog u stvarnost Kraljevstva nebeskoga koje je već tu. Monasi su, prema Teodoru, formirali eshatološku zajednicu koja potpunije i savršenije razumijeva ono što Crkva treba biti. Ovo eshatološko svjedočenje su studitski monasi unijeli u samo središte prijestolnice, centar "svijeta" i smatrali su da je normalno biti u stalnom sukobu s "svijetom" i sa svim onim što taj "svijet" predstavlja. Oni su formirali dobro organiziranu skupinu. Njihov iguman se zgražao nad duhovnim individualizmom rano-kršćanskih pustinjaka, a od Studitskog manastira formirao vojnički discipliniranu liturgijsku i radnu zajednicu, oslanjajući se na najbolje cenobitske[2] tradicije, koje potječu od Bazilija i Pahomija.

Za Teodora i njegove učenike "drugi svijet" nikada nije podrazumijevao da kršćanska djelatnost nije potrebna u svijetu. Baš nasuprot. Monasi su ukazivali na praksi i propovijedali

[1] Teodor Studita, *Posl II*, 165 (*Grigoriju*); PG 99, 152 b.

[2] *Cenobiti* (grč. κοινός - zajednički i βίος - život) su redovnici koji žive zajedničkim životom u za to posebno organiziranoj zgradi, odnosno samostanu, manastiru, te su prisutni u religioznom i društvenom životu sredine u kojoj žive za razliku od *pustinjaka*, koji su odvojeni i od zajednice kao i od društvenih događanja.

aktivnu angažiranost u poslovima grada, tako da bi se on mogao prilagoditi, koliko je god to moguće, rigoroznom kriteriju Kraljevstva Božjega, kako su ga oni shvaćali. Ikonoboračkicarevi su monahe progonili zbog njihove obrane ikona, ali i zbog njihovog pokušaja da podčine zemaljsko kršćansko carstvo imperativu i zahtjevima evanđelja. Njihovi pravovjerni nasljednici, prisiljeni priznati moralnu pobjedu monaha, i tražiti njihovu podršku, također su dolazili do spoznaje da je veoma teško udovoljiti svim monaškim zahtjevima. Sukob oko drugog braka Konstantina VI. (795.), koji su patrijarsi Tarasije i Nikifor tolerirali, a Teodor i studiti smatrali "preljubničkim" ("*moechian schism*") prouzrokovao je desetogodišnje rasprave o naravi *ikonomije* (oikonomia), tj. o mogućnosti zaobilaženja slova zakona radi konačnog dobra Crkve i osobnog spasenja. Princip na koji se pozivao sabor 809. godine bio je potaknut sa strane Teodora, ne radi samog principa, nego radi konkretnog slučaja Konstantina VI. "Ili je car Bog – jer jedino božanstvo nije podložno zakonu – ili je to anarhija i revolucija. Jer, kako može biti mir, ako ne postoji zakon za sve, ako car može ispuniti svoje želje – činiti preljub, ili na primjer, prihvaćati herezu - dok je njegovim podložnicima zabranjeno družiti se s preljubnicima i hereticima?"[3]

Sigurno je da Teodor nije bio onaj koji je zauzeo ovakav stav prema državi. Njegov stav je bio stav Atanazija, Ivana Zlatousta, Maksima Ispovjednika i Ivana Damašćanski, a i plejade crkvenih dostojanstvenika u kasnijem vjekovima Bizanta. To samo oslikava činjenicu da je bizantsko društvo bilo daleko od "harmonije" između dvije sile, o čemu je Justinijan govorio u svojoj *Šestoj noveli*. Djelatnost i svjedočenje monaha uvijek su bili prisutni u Bizantu pokazujući da je istinita harmonija između Kraljevstva Božjega i "svijeta" jedino moguća u *parusiji*.

Teodorova ideologija i njegova angažiranost odvajali su ga od Konstantinovog paralelizma između političke organizacije carstva i organizacije Crkve, paralelizma postavljenog u Niceji i najbolje izraženog u postupnom uzdizanju carigradskog biskupa na čast "ekumenskog patrijarha". Teodor, naravno, nikada nije poricao kanonske tekstove u kojima se to odražavalo, ali u praksi, često se više pozivao na princip apostolstva kao kriterij autoriteta u Crkvi, nego na političku veličinu određenih gradova. Podrška koju je Rimska crkva pružala pravoslavlju u periodu ikonoborstva, prijateljska prepiska, koju je Teodor uspio uspostaviti s papom Lavom III. (795. – 816.) i Paskalom I (817.-824.), odudarala je od internih sukoba koje je imao s vlastitim patrijarsima, ikonoboračkim i pravovjernim. Ove činjenice objašnjavaju njegovo visoko uvažavanje, koje je više puta isticao, prema "apostolskom prijestolju" starog Rima. Na primjer, on je papu Paskala oslovljavao kao "stijenu vjere na kojoj je sagrađena katolička Crkva". "Ti si Petar", piše on, "koji ukrašavaš Petrov tron".[4] Mnogobrojni odlomci ove vrste, koje su prikupili suvremeni apologeti papinstva,[5] ipak nisu sasvim dovoljni kako bi dokazali da je Teodorov pogled na Rim identičan s pogledom Prvog vatikanskog sabora. U njegovim pismima, usporedno s prizivanjem na Petra i na pape kao na vođe crkve, mogu se naći i riječi o „petoglavom tijelu Crkve"[6] imajući u vidu bizantski koncept „pentarhije" patrijaraha.[7] Isto tako, obraćajući se

[3] Teodor Studitaa, *Posl. I*, 36 (*Euprepianu*); PG 99, 1032 cd.
[4] Teodor Studita, *Posl. II*, 12; PG 99, 1152 s.
[5] Vidi npr. S. Salaville "La primaute de Saint Pierre et du pape d'apres Saint Thedore Studite (759-826)", *Echos d'Orient*, 17 (1914) str. 23-24; također. A. Marin, *Saint Theodore* (Paris: Lecoffre, 1906) str. 1, koji Teodora naziva "poslijednjim bizantskim katolikom". Slično tome u svom pismu Lavu Sakelariusu (PG 99, 1417c) on piše: "A ko su njihovi (apostolski) iaslednici. Onaj koji sedi na rimskom tronu i koji je prvi. Onaj koji sedi na tronu carigradskom i koji je drugi. Poslije njih oni u Aleksandriji, Antiohiji i Jeruzalemu. To je pentarhijska vlast u Crkvi. Njima pripadaju sve odluke u odnosu na svete dogme" (Citirano prema F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York: Fordham University Press, 1966) str. 101.
[6] Teodor Studitaa, *Posl*. II, 63.

Jeruzalemskom patrijarhu, naziva ga „prvim među patrijarsima", jer mjesto gdje je Gospodin stradao, pretpostavlja „dostojanstvo veće od svega".[8]

Neovisnost kategorije „ovoga svijeta", pa prema tome i države, bila je jedina stvarna briga velikog Studite. Apostolske pretenzije Rima, a također, ne manje realni ali efektivni, zahtjevi istočnih patrijaraha, davali su mu argumente u borbi protiv bizantske državne vlasti i crkvene hijerarhije. Ipak, nema razloga da se sumnja da se njegov pogled na jedinstvo Crkve, koji nije nikada sistematski obradio, radikalno razlikovao od pogleda njegovih suvremenika, uključujući patrijarha Focija, koji je, kao što ćemo vidjeti, uvijek bio spreman priznati istaknuti položaj Petrov među apostolima, ali je isto tako smatrao da je vlast Petrovih rimskih nasljednika ovisila ne od toga tko ih je osnovao već od toga koliko su pravovjerni. U Rimu je Teodor Studita vidio izvanrednu podršku prave vjere, i izražavao je svoju viziju i svoju nadu u najbolji i nenadmašan stil bizantijske tradicije.

U Teodorovim spisima se ne pojavljuje stara opozicija svjetovnoj filozofiji. Čak izgleda da se i sam Teodor bavio dijalektikom što se može nazrijeti iz njegove rane korespondencije s Ivanom Gramatikom, humanistom i kasnijim ikonoboračkim patrijarhom. Međutim, antihumanistička tendencija će se jasno pojaviti među, njegovim neposrednim učenicima, anti-focijevcima devetog stoljeća.

2. Focije (oko 820.-oko 891.)

Dominantna figura u vjerskom, socijalnom i političkom životu devetog stoljeća, Focije se smatra ocem onog što se općenito naziva bizantski "humanizam". U svom čuvenom dijelu "*Biblioteka*", originalnoj i veoma važnoj kompilaciji literarne kritike, on obuhvaća kršćanske pisce prvih stoljeća i određeni broj svjetovnih autora. Na sličan način, u svojim "*Odgovorima Amfilohiju*", zbirci teoloških i filozofskih rasprava, on pokazuje široko svjetovno znanje i obilno poznavanje patrističke teologije. U svim svojim spisima Focije ostaje sveučilišni profesor. Odatle je njegova izrazita predispozicija za Aristotela, a ne za Platona. U teologiji ostaje vjeran stavovima i problematici ranih sabora i svetih Otaca. Ljubav prema klasičnoj filozofiji ne vodi ga toleranciji prema čovjeku, kao što je kod Origena, čiju osudu od strane Petog sabora prima bez rezerve,[9] ili kao što je kod Klementa Aleksandrijskog u čijem glavnom djelu *Hypotyposeis*, Focije pronalazi "opaki mit" platonizma.[10]

Njegova široka erudicija nam često daje detaljnu kritičnu analizu i točne citate autora o kojima, bez ovih bilježaka, ne bismo ništa znali. Kristološki sporovi petog i šestog stoljeća su privlačili Focijevu posebnu pažnju. Bez obzira na njegovu sklonost antiohijskoj egzegezi i teolozima antiohijske škole,[11] on je ostao rigorozno vjeran Ćirilovom tumačenju sabora u Kalcedonu – što je prevladavalo u Bizantu Justinijanovog doba – i posvećuje mnogo i za nas dragocjene pažnje nekima od važnih saborskih govornika.[12]

U odnosu na druge teološke probleme, Focije se formalno slaže s tradicionalnim

[7] Bizantski concept „pentarhije" tumači da je Ckrva Kristova sastavljena od pet Crkava ili patrijarhata: Antiohijski, Aleksandrijski, Rimski, Carigradski i Jeruzalemski. Na čelu svake Crkve, patrijarhata je biskup, patrijarh, od kojih jer Rimski biskup, papa, prvi među jednakima. Zbog toga se i upotrebljava izraz „petoglavo tijelo Crkve". (opas. prev.)

[8] Teodor Studitaa, *Posl.* II, 15.

[9] Photius, *Biblioteka*, Codex 8, 18 itd.

[10] Photius, *Biblioteka*, Codex 109.

[11] Vidi poduži članak o Diodoru iz Tarsa, *Biblioteka*, Codex 223 i njegovu ocenu Teodoreta Cirskog, *isto*, str. 46.

[12] Vidi Codex o Eulogiju Aleksandrijskom, 182, 208, 225 - 227, koji su u stvari opširne monografije. O Efremu Antiohijskom, vidi *Biblioteka*, kod. 228.

patrističkim i saborskim postavkama. Ali izgleda, on u potpunosti nije prihvaćao ili razumio primjenu apsolutnog apofatizma Grgura Nisenskog, a njegovo učenje o odnosu Boga i svijeta, izgleda da je bilo blisko latinskom skolastičkom učenju o *actus purus*.[13] Međutim, pažljiva analiza Focijeve misli zahtijevala bi utvrditi njegov točan odnos glede ovog pitanja. U svakom slučaju, na njegov autoritet su se pozivali bizantski anti-Palamisti četrnaestog stoljeća, protiv učenja koje je zastupao Palama o stvarnoj razlici između *biti* i "*energije*" u Bogu, a što je bilo potvrđeno na saborima toga vremena.[14] Ovome treba dodati njegovu odanost svjetovnoj znanosti i liberalnu upotrebu *ikonomije*, što je učinilo da u monaškim krugovima bude nepopularan za vrijeme života i poslije smrti.

U jednom pogledu je Focije nadmašio svoje suvremenike i srednji vijek u cjelini: svojim smislom za povijest, za povijesni razvoj i Predaju. Ovaj smisao je vidljiv u svakom poglavlju "*Biblioteke*". Tako, analizirajući knjigu svećenika Teodora, koji je branio autentičnost Dionizijevih spisa, Focije pažljivo nabraja argumente protiv autentičnosti i zaključuje jednostavnom tvrdnjom da autor "pokušava opovrgnuti ove prigovore i tvrdi da je, *prema njegovom mišljenju*, knjiga velikog Dionizija originalna".[15] Pa i ako, drugom prilikom, Focije uzima Dionizijevu autentičnost za nepobitnu, odlomak koji je citiran jasno pokazuje Focijevu intelektualnu korektnost u priznanju da je nemoguće objasniti na koji način Dionizije može biti preteča "predaja koje su u Crkvi postupno uvođene i kojima je trebalo mnogo vremena da se razviju".[16] Prepoznavanje razvoja predaje te mogućnost i legitimnost različitosti u crkvenoj praksi, igrali su znatnu ulogu u Focijevom odnosu prema papi Nikoli I. i Rimskoj crkvi. Kada ga je papa optužio da je od svjetovnjaka uzdignut na patrijaršijski tron u roku od šest dana, praksa zabranjena po Zapadnoj tradiciji, koju Istok nikada nije formalno opovrgnuo, Focije piše: "Svatko se mora pridržavati onoga što je definirano općim saborskim odlukama, ali izdvojenog mišljenja nekog crkvenog Oca ili definicije nekog pomjesnog sabora, neko se može pridržavati, a drugi se ne pridržava..." Zatim se on poziva na takve probleme kao što su brijanje, post u subotu, celibat svećenika, pa nastavlja: "Kada vjera ostaje neugrožena, opće i univerzalne odluke su također zaštićene. Razuman čovjek poštuje praksu i zakone drugih. On smatra da nije neispravno ako ih se ne pridržava, niti je nelegalno kršiti ih".[17]

Focijeva briga za "opću vjeru" i "ekumenske odluke" oslikava slučaj *filioque*. Pošto su suvremena povijesna istraživanja dokazala da on nije sistematski bio antilatinski nastrojen, njegov stav u sporu može samo se objasniti činjenicom da se prema teološkim problemima odnosio ozbiljno. Ne samo da je stavljao glavni naglasak na *filioque* u svojoj enciklici iz 866. godine nego čak i onda kada je uspostavljen crkveni mir s papom Ivanom VIII. godine 879/880, pa i poslije odstupanja s patrijaršijskog trona, Focije je posvetio mnogo svojih posljednjih dana na pisanje *Mistagogije Duha Svetoga*, prvog detaljnog grčkog opovrgavanja latinske interpolacije *filioque* u *Simbolu vjere.*

Mistagogija jasno pokazuje da je Focija podjednako zabrinjavala jednostrana interpolacija u tekst kao i sam sadržaj interpolacije. On nije pravio razliku između kanonskih i teoloških vidika problema i pozivao se na pape, naročito Lava III. i Ivana VIII., koji su se protivili interpolaciji, kao oponente *učenja* o "dvostrukom izlaženju". Slabost Focijevog tretiranja problema leži u činjenici da mu nisu bili pristupačni izvori latinske teologije. Ipak, je znao da su latinski teolozi na *filioque* gledali sa simpatijom te se poziva posebno na

[13] "Božanstvo je u univerzumu i suštinom i energijom", "Amfil I" 75 PG 101: 465VS.
[14] Vidi u: Akindina, *Protiv Palame*, u: *Codex Monacensis Graecus* 223, foll. 283v, 293v, 298v, 305 31 lv itd.
[15] Photius, *Biblioteka*, Codex 1.
[16] Isto.
[17] *Posl. II. papi Nikoli*; PG 102: 604 d - 605 d.

Ambrozija, Augustina i Jeronima (iako se prvi i posljednji teško mogu svrstati u zagovornike *filioque*). Međutim, očito je da Focije nije čitao njihova djela. Stoga je njegovo opovrgavanje latinskih stavova bilo osnovano samo na usmenim informacijama.

Bez obzira na njene nedostatke, težak i oštar dijalektički stil, *Mistagogija* čini jasnim osnovni bizantski prigovor latinskom učenju o Presvetom Trojstvu: da ono shvaća Boga kao jedinu i filozofski jednostavnu *bit*, u kojoj je osobno ili hipostatski postojanje svedeno na nauk o uzajamnim odnosima između tri Osobe. Ako ideja „*istobitnosti*“ zahtjeva da Duh ima svoj izvor u Ocu i Sinu zajedno, *bit* u Bogu nužno prethodi njegovo osobnom postojanju u tri *hipostazi*. Ipak, za Focija "Otac je početak (izvor) (Sina i Duha Svetoga) ne po naravi, nego na temelju svog karaktera hipostazi".[18] Miješati karaktera hipostazi Oca i Sina, pripisujući im izlaženje Duha Svetoga, znači upasti u *sabelijanizam*,[19] modalističku hereza trećeg stoljeća ili u *polusabelijanizam*. Jer je Sabelije pomiješao Tri Osobe u jednu, dok se Latini ograničavaju na Oca i Sina, ali onda upadaju u opasnost da iz Božanstva sasvim isključe Duha Svetoga.[20]

Focije jasno pokazuje da iza spora o *filioque* leže dva učenja o Trojstvu: grčko personalističko učenje, koje smatra da su osobni odnosi Oca, Sina i Duha osnovne točke trinitarne teologije. Latinski, augustinovski pristup Bogu kao jednostavnoj *biti* u kojoj se Trojstvo Lica može shvatiti jedino u terminima unutarnjih odnosa.

Opovrgavajući latinsko učenje o Trojstvu, Focije ne negira *slanje* Duha Svetog u svijet preko Sina, u *ekonomiji* spasenja, kao vezu između Isusove obožene ljudske naravi i cijelog tijela Crkve sa svijetom.[21] Stoga se on ne bi protivio kad bi se govorilo o izlaženju Duha kroz ili od Sina, u ovom posljednjem smislu. Focije nije principijelni protivnik Zapada. U više navrata on priznaje autoritet latinskih Otaca i Rimske crkve, u kojoj, u to vrijeme, još nije bilo interpolacije u Simbol vjere. On tvrdi – a nema razloga da se sumnja u njegovu iskrenost – da mu je jedina briga jedinstvo između Istoka i Zapada u jednoj, katoličko (tj. univerzalnoj) vjeri, definiranoj na starim saborima. Nažalost, poslije njega, povijest će još više udaljiti dvije polovice kršćanstva jednu od druge, i nedostajat će i jednoj i drugoj strani Focijeva širokogrudnost i smisao za povijest.

3. Mihajlo Psel (1018. -1078.)

Bizantski intelektualci poslije Focija imali su slobodniji i potpuniji pristup izvorima antičke grčke filozofije. Mihajlo Psel je jedna od osobnosti koja je u velikoj mjeri plod rano-bizantske renesanse. Pselov doprinos teologiji je u stvari vrlo ograničen, i samo je neizravan. Otkad su u prihvaćenom pogledu na svijet u Bizantu, religija i filozofija bili nerazdvojivi, on

[18] Photius, *De Spiritu Sancti Mystagogia*, 15; PG 102, 293 a.

[19] *Sabelijanizam* (isto tako: *modalizam* ili *modalni monarhizam*) je krivovjerno učenje o Presvetom Trojstvu da je Bog jedan, a Otac, Sin i Duh Sveti su samo različite osobe Boga. *Sabelijanizam* shvaća Boga kao jedno biće čija imena označavaju samo sukcesivne vidike njegove djelatnosti: Otac – stvaranje; Sin – spasenje; Duh Sveti – posvećenje. Po ovom shvaćanju, Bog se ponekad objavljuje kao Otac, ponekad kao Sin, a ponekad kao Duh. Božja Osoba (hipostaz) Oca se gubi kada se javlja kao Sin, a opet prestaje biti Sin kada se javlja kao Duh Sveti. Nema tri osobe, nego jedna, koja se objavljuje u tri oblika (*modusa*), po čemu se ovo učenje naziva i *modalizam*. Bog se otkrivao postupno u tri različita oblika: u obliku Oca, koji je stvorio svijet; obliku Sina, koji je spasio svijet; i obliku Duha Svetoga. Na taj način između Božanskih Osoba (Hipostazi) Oca i Sina nema razlike, što potkrepljuju navodima iz Biblije: „Ja i Otac jedno smo“. Bog je, prema ovom učenju, primio oblik Isusa Krista, da bi trpio. Zato su sljedbenici ovog krivovjerja nazvani i *patripasisti*, jer su vjerovali da je na križu trpio i Bog. Učenje se javlja u Maloj Aziji a razvija u Rimu, gdje su ga zastupali oko 190. god. Praksej, noeti, a zatim Sabelije (nakon 200.), odakle i naziv *sabelijanizam*. (op. prev.)

[20] Photius, *De Spiritu Sancti Mystagogia*, 9, 23; PG 102, 289 b, 313 bc.

[21] Isto, 94.

se treba i mora spomenuti kao veliki fenomen u povijesti bizantskog kršćanstva.

"Želim da znadete", piše on, "da helenska mudrost, iako je promašila proslaviti božanstvo i nije podobna za teologe, *poznaje prirodu onakvu kakvu je stvorio Stvoritelj*".[22] Ovo priznanje od strane kompetentne osobe iz starine o razumijevanju naravi, predstavlja osnovu za naravnu teologiju: spoznaja o Stvoritelju kroz vjekove. Elementi ovakvog shvaćanja su, naravno, postojali kod apologeta drugog i trećeg stoljeća a razvili su ih Origen i kapadocijski Oci. Ali istaknuti i odgovorni crkveni ljudi su naglašavali vjerski jaz između kršćanstva i helenizma. Po njima je helenska mudrost bila sredstvo za apologete, a ne sama sebi cilj. U izvjesnim prilikama sam Psel priznaje ovu nepodudarnost. Na primjer, on pobija Platonovo učenje o svijetu ideja, koji postoji sam za sebe, a ne samo u božanskom umu.[23] Ovaj zaključak mu se nameće prije iz izričite i formalne definicije Crkve, nego li iz nekog njegovog dubokog uvjerenja. Sigurno stanje njegove misli jasnije je izraženo kad piše:

> "Da bi bio rođen za spoznaju, zadovoljan sam porođajnim mukama Platona i Aristotela. Oni su me rodili i formirali".[24]

U stvari, prilično formalni teološki konzervatizam, koji je vladao u službenim crkvenim krugovima, omogućio je da u čovjeku, kao što je bio Psel, izbije neoplatonizam gotovo isti neoplatonizmu šestog stoljeća. U stvari, u njemu i njegovim suvremenicima bilo je veoma malo dodirnih tačaka između teologije i filozofije. Sigurno je da je Psel ostao kršćanin, ali ako ima neki emocionalni poticaj u njegovoj misli, on se sastoji u traženju usklađivanja, a ne opozicije, između kršćanstva i platonizma, i njega mnogo ne brine što je podudarnost umjetna. Psel je potpuno sretan, na primjer, što je kod Homera otkrio Trojstvo i biblijski svet anđela i svetaca.[25]

Ovaj primjer formalnog i umjetnog prilagođavanja helenizma evanđelju, pokazuje granice onoga što se zvalo – bizantski humanizam. Ovome je očigledno nedostajala živa sila koja je omogućila zapadnu skolastiku, nakon ponovnog otkrivanja Aristotela, ili talijansku renesansu, nakon opadanja srednjevjekovne civilizacije. Iako je poznavao Platona i Aristotela bolje nego što ih je bilo tko i bilo kada poznavao na Zapadu, Psel je ostao srednjovjekovni Bizantinac – to jest čovjek odan tradiciji, i lojalan, barem formalno, veoma strogim normama službene teologije. On nije bio veliki teolog, a lojalnost službenoj teologiji ga je spriječila postati stvarno veliki filozof. U osnovi njegova misao ostaje eklektična. Principi neoplatonizma – vjernost Aristotelu u logici i prirodnoj filozofiji, kombinirano s Platonovom metafizikom bili su svojstveni Pselovom načinu mišljenja. "Što se mene tiče", priznaje on, "ja sam skupljao dobre osobine i vrline od svakoga; moje rezoniranje je različito i ono sažima sve pojedinačne ideje u jedno. Ja sam osobno samo jedan od mnogih. Ako netko čita moje knjige on će otkriti da su one mnoge od jedne".[26]

Nikakva briljantnost izraza, nikakva izrazita sofistikacija stila, nije bila dovoljna da Psel ovaj eklekticizam preobrazi u originalni i stvaralački sistem filozofije. Pravo stvaralaštvo i živa misao njegovani su u krugovima koje je Psel smatrao zaraženim nezdravim i iracionalnim misticizmom. Ipak postoji sumnja da li se Psel ikada susreo ili čitao svoje suvremenike, najautentičnije predstavnike monaške duhovnosti, kao što je Simeon Novi Teolog. Da je do tog susreta i došlo, teško da bi jedan drugoga razumjeli.

---

[22] Michael Psellos, *Address to His Negligent Disciples*, ed. J. F. Boissonade (Nuremberg, 1838; repr. Amsterdam: Hakkert, 1964) str. 151.
[23] Ed. C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* (Venice, 1872).
[24] Michael Psellos, *Address to His Negligent Disciples*, str. 146.
[25] B. Tatakis, *La philosophic byzantine* (Paris: Alcan, 1949), str. 199.
[26] Michael Psellos, *On the Character of Some Writings*, (ed.) J. F. Boissonade, str. 52.

4. Osuda Ivana Italosa (1076.-1077., 1082.)

Učenik Psela i njegov sljedbenik (*hypatos ton philosophon*) to jest, kao nadstojnik sveučilišta, Ivan Italos ("Talijan", najvjerojatnije Grk iz Italije) bio je formalno optužen zbog hereze i osuđen zbog prekomjerne upotrebe klasične filozofije uopće, a posebno zbog toga što je slijedio Platonov nazor na porijeklo i narav svijeta. Važnost ove dvije uzastopne osude naglašena je i činjenicom da su po prvi put poslije 843. godine, *Sinodikonu* dodati dogmatski paragrafi, koje je trebalo pročitati svake godine u *Nedjelju pravoslavlja*. Bizantska crkva je, osuđujući Italosa, stvorila model koji je mogao poslužiti, a i poslužio je, u kasnijim vrijeme njima.

Objavljena djela Ivana Italosa ne sadrže cjelokupno učenje zbog koga je bio osuđen, ali, *a priori* se ne može isključiti da je on u stvari svoje učenje širio usmenim putem. U svakom slučaju, odluke Sinoda koje su se na njega odnosile, kao stavovi koje je Crkva službeno zauzela, imaju važnost, koja nadilazi njegovu osobnost.

U jedanaest anatema u *Sinodikonu*, koje se odnose na Italosa, prvih deset su čisto dogmatske, a izrečene su 1076.-1077. godine. Posljednja je formalna, osobna osuda, proglašena 1082. godine.[27]

Dogmatski stavovi, koje je zauzeo Sinod, tiču se dvaju osnovnih problema:

1) Klasični grčki filozofi su bili heretici. Drugim riječima, sve glavne kršćanske hereze su rezultat njihovog utjecaja, te stoga i sedam ekumenskih sabora, osuđujući heretike, neizravno osuđuju i filozofe (*anatema V.*). U stvari, nakon Tertulijana, patristička literatura često pripisuje odgovornost filozofije, za sve herezi. Prema tome, stav Sinoda nije ništa novo, ali njegovo obnovljeno izlaganje u jedanaestom stoljeću je od veoma velike važnosti za srednjovjekovni Bizant. Dozvoljena je ipak razlika između onih koji prihvaćaju "*luckasta mišljenja*" filozofa i onih koji se bave "helenističkim studijima" samo radi obrazovanja (*anatema VII.*). Drugi stav nije smatran kao obavezno pogrešan. Sinodska odluka donekle odgovara pozitivnom stavu prihvaćenom u konzervativnim krugovima i prisutnim čak i kod Psela, u odnosu na proučavanje Aristotelovog *Organona*, kao suprotnog proučavanju Platona. Iako je Aristotel smatran za učitelja logike i fizike, predmeta korisnih "za obrazovanje", Platon je zauzeo metafizički stav, koji se nije podudarao s kršćanstvom.

2) U anatemama se osuđuje čitava serija platonskih postavki, koje su se pripisivale Italu, identičnih s origenističkim tezama, koje je odbacio Justinijan i Ekumenski sabor iz 553. godine: preegzistencija i seljenje duša, odbacivanje uskrsnuća tijela, vječnost materije, neovisni svijet ideja itd.

Čak i nakon osude Italosa, učeni Bizantinci su nastavili čitati, prepisivati i proučavati klasične grčke pisce, ali svaki pokušaj usvajanja "*luckastih mišljenja*", sada je predstavljao prijestup protiv istinite vjere. Bez sumnje, odluke iz 1076.-1077. godine, dok su s jedne strane jasno podržavale tradicionalni monaški prezir "helenizma", s druge strane su predstavljale ozbiljnu novu smetnju u razvoju humanizma.

Bizant, grčki po jeziku i kulturi, zauzeo je negativniji stav prema grčkoj filozofiji, nego što je Zapad to ikada učinio. Uoči onog razdoblja kada će Zapad posvetiti svoj um filozofiji klasike i ući u veliko razdoblje skolastike, Bizantska crkva je svečano odbacila svaku novu sintezu grčkog uma i kršćanstva, ostajući vjerna samo sintezi do koje je došlo u patrističkom periodu. To je pružilo šansu Zapadu da postane više grčki, nego što je bio. Ovo

[27] J. Gouillard, *Synodicon*, str. 56 - 60, 188 - 202.

je očigledno bilo od velike važnosti za budućnost teologije i za odnose između Istoka i Zapada.

5
MONAŠKA TEOLOGIJA

Ulogu monaha u trijumfu pravovjerja nad ikonoborstvom oslikava njihova angažiranost u teološkim raspravama u Bizantu. Bizantsko monaštvo je bilo ne samo škola duhovnog usavršavanja, već i tijelo koje se osjećalo odgovornim za sadržaj vjere i sudbinu Crkve kao cjeline. U isto vrijeme, specifičnost monaške politike i ideologije, utemeljene na učenju da "Kraljevstvo Božje nije od ovoga svijeta", i njegovo protivljenje svakom kompromisu sa zahtjevima "ovoga sveta", dalo je u Bizantu poticaj teologiji koji bi se mogao nazvati "monaški". U suprotnosti s formalnim konzervatizmom službenih crkvenih krugova i u opozicionom stavu prema svjetovnom helenizmu, ova teologija je predstavljala najdinamičniju i u najvećoj mjeri stvaralačku struju u bizantijskoj misli kao cjelini.

Poznato je da je monaštvo vrlo rano u svom razvoju postalo raznolik pokret. Između ekstremnog pustinjaštva Antonija Egipatskog i apsolutnog i organiziranog Pahomijevog cenobizma, u istočnom kršćanstvu je postojao čitav niz oblika monaškog života koji su se postupno širili i na Zapad. Između pustinjaka (*eremita*) – često nazivanih "isihastima" – i *cenobita*, često je postojalo suparništvo, a ponekad i konflikt. Međutim, cjelokupan istočni monaški pokret ostao je ujedinjen u svom osnovnom "*onozemaljskom*" i u uvjerenju da je molitva, neovisno od njenog oblika, osnovni i postojani sadržaj monaškog života. Možda su neki monaški centri – kao što je bio manastir Studios – bili relativni "aktivisti", koji su njegovali socijalnu aktivnost, znanost, pisanje manuskripata i bavili se drugim praktičnim djelatnostima. Unatoč svega toga liturgijski krug monaškog bogosluženja je ostao apsolutni centar života monaške zajednice i obuhvaćao je barem polovicu cjelokupnog monaškog svakodnevnog života.

U cjelini, monaška zajednica je učila Bizantince kako moliti. Cenobiti su razvili liturgijski sistem, koji je postupno prihvatila cjelokupna Crkva i koji je danas poznat u Istočnoj crkvi kao monaški redoslijed bogosluženja. Isihasti su stvorili tradiciju osobne molitve i neprekidne kontemplacije. U jednom i drugom slučaju, molitva je bila shvaćena kao put za ostvarenje cilja kršćanskog života. A taj cilj je sudjelovanje u Bogu, *theosis* (*obo*ženje), zajedništvo s obo*ženom* ljudskom Kristovom naravi u Duhu Svetom. Cenobiti su, uglavnom, naglašavali sakramentalnu ili liturgijsku narav ovog zajedništva, dok su isihasti učili kako se taj doživljaj treba postići osobnim naporom (askezom). U post-ikonoboračkom Bizantu, dvije tradicije su se u velikoj mjeri ispreplitale, i tako, na primjer, nalazimo da je prorok osobnog misticizma Simeon Novi Teolog, najveći dio svoga života proveo u cenobitskim zajednicama, koje su se nalazile u gradu Konstantinopolu. Pošto teološki i duhovno nije bilo suprotnosti između pustinjaka i cenobita, moguće je govoriti o jednoj jedinstvenoj monaškoj teologiji.

1. Porijeklo monaške misli: Evagrije i Makarije

Ulogu *Evagrija Pontskog* (†399) u formiranju rane monaške duhovnosti povjesničari su priznali početkom ovog stoljeća. Autentični tekst njegovih "*Gnostičkih sto-poglavlja*", sa svojom potpuno heretičkom kristologijom, objašnjava zašto je on bio osuđen od strane ekumenskog sabora iz 553. godine. Evagrijev sistem, promatran kao izraz njegovog metafizičkog sistema – koji se razvio iz origenizma, i sam je postao sumnjiv. Međutim, u bizantijskoj tradiciji, promatranoj u cjelini, on će stoljećima biti prakticiran izvan svog originalnog i heretičkog konteksta. Njegov psihološki značaj bit će u potpunosti

upotrebljavan. Ovdje ćemo napomenuti dva najvažnija vidika Evagrijeve misli zbog njihovog postojanja u kasnijoj tradiciji: *Nauka o strastima* i *nauka o molitvi*.

Prema Evagriju, istinita narav "duha" treba biti usmjerena na Boga, i sve što ga odvaja od Boga je zlo. Na taj način, od pada ljudski duh je zarobljen samoljubljem, koje rađa "misli". "Misli" u najgorem značenju riječi, po Evagriju, izazivaju zanimanje za osjetilne stvari i odvajaju od Boga. Djelujući na *trpni* (*passible*) dio duše, one mogu voditi *strastima*. Te pak strasti svrstane se u vrlo striktan hijerarhijski redoslijed, počinjući sa slučajnom privrženošću najneophodnijoj ljudskoj osjetilnoj potrebi, hrani, a završavajući s demonskim opsjednućem, samoljubljem. Ovaj hijerarhijski redoslijed ima sedam stupnjeva: proždrljivost, bludnost, škrtost, tuga, gnjev, dosada, slavohleplje i oholost.[1]

Sa neznatnim odstupanjima, ovu klasifikaciju strasti i psihološku strukturu ljudskog duha, koje one predstavljaju, zadržali su Ivan Kasijan, Ivan Klimaks (Ljestvičar), Maksim Ispovjednik i gotovo svi istočni asketski pisci. Osnovni cilj monaške "vježbe" je potiskivanje strasti i postizanje stanja "*bez-strašća*" – odvajanja osjetila i "misli" – što dovodi do mogućnosti uspostavljanja prvotnog odnosa između čovjeka i Boga. Počinjući s osnovnim monaškim vrlinama – postom i neženstvom, život monaha može postupno obuzdati ostale strasti i dostići istinitu odvojenost od strasti. Tada je sjedinjenje moguće pomoću molitve. Evagrije je bio prvi koji je iskovao izraz "molitva duha", što će postati osnova bizantskih *isihasta*. Molitva je "prava aktivnost duha",[2] ,"neprolazno stanje",[3] "najveće moguće umovanje".[4] U ovom "stanju" molitve, duh je potpuno oslobođen "mnogostrukosti". On je "gluh i nijem" za svako opažanje osjetila.[5] Prema Evagriju, kako nam je danas poznato, molitva također znači da je duh u *bitnom* jedinstvu s Bogom. Tako su se evagrijevski monasi šestoga stoljeća mogli hvaliti da su "jednaki Kristu". Međutim, generacije bizantskih monaha će shvatiti Evagrijevo učenje o molitvi na pravovjerni način, a za ovo novo tumačenje Evagrijeve duhovnosti, u najvećoj mjeri, treba da se zahvali spisima koji se pripisuju Makariju Egipatskom.

Makarije Egipatski je bio Evagrijev suvremenik i učitelj u Skitskoj pustinji. Pedeset ~~*Homilija* i mnoga druga~~ djela nepoznatog autora ranog petog stoljeća, pripisana su Makariju, koji, što je danas sigurno, nikada nije bio pisac. Utjecaj ovog anonimnog pisca, koji se konvencionalno naziva *Makarije*, bio je ogroman.

Dok Evagrije identificira čovjeka s "intelektom" i shvaća kršćansku duhovnost kao dematerijalizaciju, Makarije razumije pod pojmom čovjeka psihosomatsku cjelinu, opredijeljenu za "*oboženje*". Nasuprot Evagrijevoj origenističkoj i platonističkoj antropologiji, Makarije postavlja biblijsku ideju čovjeka prema kojoj je nepojmljivo i za "um" i "dušu" da je čovjekova sudbina u odvojenosti od tijela. Iz ove antropologije slijedi duhovnost utemeljena na stvarnosti krštenja i euharistije, kao puteva za sjedinjenje s Kristom i za "*oboženje*" cjelokupnog ljudskog bića pod svim njegovim vidicima, uključujući i tjelesni. "Oganj koji živi unutra, u srcu, pojavit će se tada otvoreno (u posljednji dan) i ostvarit će uskrsnuće tijela".[6]

Prema Makariju, Evagrijeva "*molitva uma*" tako postaje "*molitva srca*". Središte čovjekova psihosomatskog života, srce, je "ploča na kojoj milost Božja urezuje zakone

[1] Evagrius Pontikus, *Praktikos*; PG 40, 1272 - 1276.
[2] Pseudo-Nil (=Evagrius), *De Oratione*, 84; PG 79, 1185 b.
[3] Evagrius, *De Oratione*, 52.
[4] Evagrius, *De Oratione*, 34 a.
[5] Evagrius, *De Oratione*, 11.
[6] Macarius of Egypt, *Hom*., 11, 1, (ed.) Dorries, str. 96 - 97.

Duha".[7] Ali ono može biti i "grobnica" u kojoj "knez zla i njegovi anđeli nalaze utočište".[8] Na taj način je ljudsko srce ratno poprište između Boga i Sotone, života i smrti. I monah, koji sav svoj život posvećuje molitvi, u stvari, izabire biti poprište ove borbe, na direktan i svjestan način. Jer Božja prisutnost je stvarna činjenica koju "unutrašnji čovjek" opaža kao "doživljaj i to s uvjerenošću".[9] Kod Makarija, isto kao u nekim knjigama Starog Zavjeta, a naročito u psalmima, uloga koju igra srce je neobično povezana s fiziologijom koja u ovom posebnom organu vidi centar čovjekovog psihosomatskog života. Praktično to znači da uvijek kada se spomene "srce" autor jednostavno ima u vidu čovjekovu unutrašnju osobnost, "ja" u svoj njegovoj dubini. U svakom slučaju "*srce*" *nikada* ne označava samo emocionalnu stranu čovjeka, kao što će to ponekad biti na Zapadu.

Učenje o koegzistenciji Boga i Sotone u srcu čovjekovom, i poziv za svjesnim doživljajem milosti, dovele su moderne povjesničare da poistovjete Makarijeve *Homilije sa* spisima mesalijanskih vođa. Kad bi ova optužba bila istinita, ona bi se odnosila ne samo na Makarija nego i na kasniju duhovnost u Bizantu, gdje je Makarije uživao neosporan autoritet, a njegove ideje, naročito učenje o svjesnom doživljaju Boga, bile dominirajuće. Međutim, točna definicija o tome što mesalijanstvo stvarno znači – kao što je to anti-sakramentalizam – čine ovu ideju veoma nevjerojatnom. Čak ako je nepoznati autor Makarijevih *Homilija* pripadao tradiciji, koja je bila na raskrsnici između sektaške i pravovjerne duhovnosti, njegova antropologija i njegovo poimanje čovjekove sudbine, bili su bliži Novom Zavjetu nego shvaćanju Evagrijevih origenista. Utjecaj Makarijevog učenja koji je djelovao kao kopija Biblije, neizravno je doprinio da za potomstvo bude sačuvana tradicija čiste molitve, koja je kod Evagrija imala nejasni sadržaj.

2. Veliki duhovni Oci

Origenistička duhovnost i mesalijanski pseudoprofetizam – u kojima su molitva i vizije trebale zamijeniti sakramente – predstavljali su dvije glavne napasti istočnog monaštva. Primjeri Evagrija i Makarija pokazuju da u četvrtom i petom stoljeću nije bilo lako podvući liniju u monaškoj sredini između pravovjernog i sektaškog. Poslije mnogih saborskih odluka protiv mesalianizma (Sida 390., Carigrad 426., Efez 431. godine) i osude Evagrija 553. godine, zbrka je bila nemoguća. Međutim, i u samim monaškim krugovima počelo je dolaziti do jasnoće, u isto vrijeme kada su i sabori o ovim problemima donosili odluke. Ovdje ćemo ukratko spomenuti tri autora velike važnosti, koji su, usvojivši doprinos Evagrijeve i Makarijeve predaje, dali klasične oblike istočnoj kršćanskoj duhovnosti.

Diadoh, biskup Foticije u Epiru, u petom stoljeću i sudionik sabora u Kalcedonu (451.), autor je *Gnostičkih poglavlja* i još nekih manjih duhovnih radova. Naslov njegovog glavnog djela otkriva njegove odnose s Evagrijem. Pa ipak je glavna inspiracija Diadohovog učenja o molitvi veoma bliska Makarijevom učenju, iako ga je od mesalianizma odvajala veća razdaljina nego što je to bio slučaj kod pisca *Duhovnih homilija*.

Krštenje je za Diadoha jedini temelj duhovnog života: "Od momenta krštenja milost je sakrivena u dubini našega duha i daje očišćenje i duši i tijelu".[10] Ovo promatranje čovjeka kao cjeline, misticizam je izrazio u pojmu "srca", kao nečeg suprotnog Evagrijevom inzistiranju na "umu". U stvari, Diadoh, isto kao i Makarije, smjestio je duh ili dušu u "*srce*":

[7] Macarius of Egypt, *Hom*., 15, 20. str. 139.
[8] Macarius of Egypt, *Hom*., 11, 11. str. 103.
[9] Macarius of Egypt, *Hom*., 1, 12. str 12.
[10] Diadochus, *Cap.* 77, 78, (ed.) E. des Places, SC, 5 bis (Paris: Cerf, 1955), str. 135 - 136.

> "Milost skriva svoju prisutnost u krštenom, očekujući na poticaj duše. Ali kada se cio čovjek okrene Gospodinu, prisutnost milosti se otkriva u srcu preko neopisivog doživljaja [...] I ako čovjek počinje svoje napredovanje obdržavanjem zapovijedi i neprestanim prizivanjem Gospodina Isusa, oganj svete milosti prodire čak do izvanjskih treptaja srca. "[11]

Diadoh, u mnogim prilikama u svojim *Poglavljima* objašnjava zamršenost Makarijeve predaje o koegzistenciji Boga i Sotone u ljudskom srcu. On se u potpunosti slaže s Makarijem tvrdeći da kršćanin svjesno doživljava, čak mora doživljavati, i "izvanjske" (to jest ne samo "umno" u Evagrijevom smislu) prisutnost Duha Svetog u svom srcu. Njegova definicija kršćanske vjere kao osobnog doživljaja, bit će prihvaćena od Simeona Novog Teologa i drugih bizantskih duhovnih pisaca. Diadoh prihvaća od Makarija da se monaška neprestana molitva sastoji u prizivanju imena Isusovog.[12] Ali, Evagrijevo spiritualističko i apstraktno poimanje molitve biva zamijenjeno Diadohovom bitnom orijentacijom prema Osobnosti utjelovljenog Logosa i ponovnom naglašavanjem uloge, koju je u biblijskoj teologiji igralo shvaćanje "imena" Božjeg.

Ivan Klimaks (Ljestvičar)[13] – autor *Ljestvice* – iguman manastira na Sinaju, je još jedan od velikih svjedoka monaške duhovnosti, bazirane na prizivanju "imena Isusova". Više je poznat na Zapadu tek od srednjeg vijeka, ali je na Istoku više slavljen (gdje je u njegovu čast uvedeno posebno slavlje (spomen) koje pada u Petu nedjelju *Velikog posta*). Zna se vrlo malo o njegovom životu. Čak ni datum njegove smrti nije točno utvrđen (uglavnom se vjeruje da je to bilo negdje oko 649. god).

Njegova čuvena knjiga *Rajska ljestvica* više se oslanja na Evagrijanizam nego na Diadohova "*Poglavlja*", što se može vidjeti iz njene detaljne klasifikacije strasti i iz ekstremnog oblika asketizma koji Ivan zahtjeva od svojim monaha, u kome se ogleda origenistička duhovnost. Ovaj se ekstremizam sviđao francuskim Jansenistima sedamnaestog stoljeća, koji su na Zapadu doprinijeli popularizaciji *Ljestvice*. Međutim, pozitivno učenje Klimaksa o molitvi, isto kao i učenje Makarija i Diadoha, usredotočeno je na osobnost i ime Isusovo: ono postavlja čisto kršćanski temelj učenju o utjelovljenju i obuhvaća cijelog čovjeka, a ne samo njegov "duh".

"Neka sjećanje na Isusa bude spojeno s tvojim disanjem: tada ćeš razumjeti korist *isihije*".[14] Kod Ivana termin "*isihija*" [=*tihovanje, mirovanje*] i "*isihasta*" označava potpuno specifičan, pustinjački život usamljenog monaha, koji prakticira "*Isusovu molitvu*". Isihasta je onaj koji kaže "srce je moje čvrsto" (Ps 57, 8); isihasta je onaj koji kaže "Ja spavam, ali moje srce bdi" (Pj 5, 2). Isihija je neprestano proslavljanje i služenje Bogu. Isihast je onaj koji teži da živeći u tijelu opiše Netjelesnoga."[15]

Terminologija kojom se služi Klimaks, dobit će posebnu popularnost među kasnijem bizantskim isihastima, u trinaestom i četrnaestom stoljeću, s njihovom praksom da duhovnu molitvu povezuju s disanjem. Nije a priori nemoguće da je praksa bila poznata na Sinaju u Ivanovo vrijeme. U svakom slučaju, on razumije "*oboženje*" kao zajedništvo cjelokupnog

[11] Diadochus, *Cap.* 85. str. 144 - 145.
[12] Usp. Diadochus, *Cap.* 31, 32, 61, 88.
[13] Sveti Ivan Klimaks (Ljestvičar), (grč. Ἰωάννης τῆς Κλίμακος), (oko 525., Sirija – oko 605., brdo Sinaj) – kršćanski monah i svetac. Slavi se 30. ožujka. O njemu je sačuvano veoma malo podataka iako je zbog svoja dva djela veoma popularan istočni asketa. Živio je u 6./7. stoljeću kao monah u manastiru na podnožju Sinaja. Napisao je djelo *Rajska ljestvica* (*Klimax*) – odakle mu i ime "Ljestvičar") koje je odigralo veoma važnu ulogu u formiranju istočnog monaštva. *Ljestvica* je podijeljena je u 30 stepenica, *Jakovljevih ljestavi* po kojima se čovjek sa zemlje uzdiže prema nebu. U prvom dijelu raspravlja o ljudskim manama i požudama, a u drugom o vrlinama. (op. prev.)
[14] Joannes Climacus, *Scala Paradisi*, 28; PG 88, 1112 s.
[15] Joannes Climacus, *Scala Paradisi*, 27; PG 88, 1097 ab.

čovjeka s preobraženim Kristom. "Sjećanje na Isusa" upravo je to važno, a ne jednostavno "meditiranje" o povijesnom Isusu ili o bilo kojoj epizodi iz njegovog života. U istočnoj kršćanskoj duhovnoj tradiciji stalno se skreće pažnja protiv maštanja likova u mašti, koji su izvan "srca". Monah je neprestano pozvan da u sebi, (u svom "srcu") shvati objektivnu stvarnost preobraženog Krista, koji nije ni slika ni simbol, nego stvarnost Božje prisutnosti u sakramentima, neovisno od bilo kakvog oblika predočavanja.

U ovome bi trebalo vidjeti neophodnu i neizbježnu vezu koja postoji u ovoj tradiciji između duhovnosti i teologije. Ako je neki pojedinačni pisac uspio formulirati ovu vezu, onda je to bio *Maksim Ispovjednik.*

Već smo vidjeli herojsku i usamljenu ulogu Maksimovu u kristološkim sporovima i njegovu sposobnost spojiti u dosljedan kristološki i antropološki sistem učenja koja su bila sporna između pravovjernih i *monotelita*. Isto tako je izvanredna njegova sposobnost uočiti probleme duhovnog života, koji su nastali u njegovo vrijeme, u svijetlosti nasljeđa Evagrija i Makarija s jedne, i pravovjerne kristologije, s druge strane.

Origen i Evagrije su sigurno zauzimali prvo mjesto u Maksimovom štivu i njegovom intelektualnom formiranju. U svom učenju o duhovnom životu, Maksim prihvaća Evagrijevu hijerarhiju strasti i njegovo shvaćanje o "*bestrašću*" kao cilju asketske *prakse*. Prema Evagriju, oslobađanje od "strasti" je *negativna* djelatnost, kojom se postiže totalna praznina u odnosu na sva uzbuđenja duše ili tijela, da bi duh putem znanja, ostvario svoju božansku prirodu i ponovo uspostavio bitno jedinstvo s Bogom. Ovo učenje očito se oslanja na origenističku antropologiju u kojoj je svaka veza "uma", bilo s "dušom", ili "tijelom", posljedica pada. Dosljedno tome, po Evagriju je istinito odvajanje od strasti također i odvajanje od vrlina. Znanje nadvisuje i samu aktivnu ljubav. Međutim, kod Maksima, ljubav je shvaćena ne samo kao najveća vrlina, već kao jedini istiniti rezultat oslobođenja. Zbog "*bestrašća*", ljubav može biti savršeno jednaka za sve, pošto je ljudsko davanje prednosti nekome ili nečemu, rezultat ne savršenstva.[16] U krajnjem slučaju, ljudska ljubav u kojoj je neophodno uključen i elemenat želje (*eros*), mora biti preobražena, Božjom pomoći, i da tako postane *agape*.[17]

Transformacija Evagrijeve duhovnosti kod Maksima ide usporedno s osnovnom modifikacijom origenizma u učenju o stvaranju, i zauzima *pozitivan* stav prema čovjeku, čija se krajnja sudbina ne sastoji u stapanju s Božanskom *biti*, nego u "naravnoj aktivnosti", koja je omogućena bogomdanom aktivnom ljubavlju. Potpuna transcendentnost i nepristupačnost Božje biti, postaje prema Maksimu, – isto kao prije njega kod Grgura Nisenskog, a poslije njega u kasnijoj bizantskoj teologiji – predmet kršćanske vjere, i od fundamentalne važnosti je za duhovni život.[18] Ukoliko je ljubav, a ne "*bitni gnosis*", najviši cilj duhovnog života, čovjek, budući ujedinjen s Bogom, ostaje potpuno čovjek u svojoj prirodi i djelatnosti. Ali on također ima zajedništvo s Božjom aktivnošću, koja jedina može garantirati čovjekovo potpuno oslobođenje od "strasti" i preobražava njegov *eros* u *agape*. U bizantskoj monaškoj duhovnosti "slijediti zapovijedima", tj. aktivnoj ljubavi, ostat će i uvjet i neophodni vidik vizije Boga.

Da bi postigao uravnoteženo razumijevanje duhovnog života, Maksim se nije oslanjao samo na monašku duhovnu tradiciju. On je bio, prije svega, dosljedan Kalcedonac i prilazio je

[16] O Evagriju i Maksimu, vidi u: Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund: Gleerup, 1965), str. 317 - 325.
[17] Usp. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life*, (ed.) P. Sherwood ACW 21 (Westminster: Newman, 1955), str. 83.
[18] Usp. Lossky, *Vision of God*, str. 9-10.

problemu s osnovnim uvjerenjem da svaka Kristova narav zadržava svoje karakteristike i aktivnost. "Oboženje" ne sputava ljudsku narav, već je čini još više autentično ljudskom.

3. Opozicija svjetovnoj filozofiji

Tradicionalna nepopularnost Bizanta u zapadnom srednjem vijeku i u moderno vrijeme, donekle je ublažena suvremenim priznanjem da su baš bizantski znanstvenici sačuvali blaga helenističke starine i predali ih talijanskoj renesansi. Ako se zaista radi o transmisiji (svi raspoloživi manuskripti pisaca grčke klasične starine po svom porijeklu su bizantski, a često monaški), nepobitna je činjenica da je kroz cijelu bizantsku povijest intelektualnih strujanja, zanimanje za filozofiju, koje se s vremena na vrijeme javljalo u intelektualnim krugovima, nailazilo na žestok otpor, često od službene Crkve, a uvijek od monaha. U službenim saborskim odlukama pojavio se 553. godine, za vrijeme Justinijana, dekret usmjeren protiv "helenskih mitova". Termin se uglavnom odnosio na platonsku metafiziku, ali je kasnije upotrjebljen i prilikom osude Italosa, a i na palamističkim saborima četrnaestog stoljeća. Suptilnije, ali ne manje odlučno, postupno napuštanje origenističkog učenja bilo je također pobjeda Biblije nad Akademijom.

Bez obzira na raširenо mišljenje da je Istočna kršćanska misao platonistička nasuprot zapadnom aristotelizmu, važan korektiv je u činjenici da su osude raznih oblika platonizma bivale ponavljane iz godine u godinu, kao dio *Sinodikona* pravoslavlja, koji se čitao u svim crkvama na prvu nedjelju Velikog posta. Na sveučilištima se predavala Aristotelova logika, kao dio "općeg programa", koji se tražio od studenata od osamnaeste godine uzrasta. Ali pobožne porodice su sprječavale da njihova djeca produže obrazovanje na višim školama, gdje se od studenata tražilo čitaje Platona. Ovo, uglavnom, objašnjava prigovor, na koju se stalno vraćaju hagiografi, da su sveci a posebno monasi, u osamnaestoj godini prekidali školovanje kako bi ušli u manastir.

U monaškim krugovima stalno je prisutna osuda "svjetovne filozofije". Polarizacija, do koje je došlo u devetom stoljeću između stranaka monaških "zilota" (često pristalica Teodora Studite) s jedne, i višeg crkvenog klera, s druge strane, bila je i intelektualna i politička. Monasi se protive kompromisu s državom, a također odbacuju i renesansu svjetovnog humanizma. Poznato je da se patrijarh Ignacije, veliki Focijev konkurent, podržan monaškom strankom, odnosio s prezirom prema zagovornicima svjetovne filozofije.[19] Simeon Novi Teolog piše protiv njih žučne stihove,[20] a Grigorije Palama (†1359.) orijentira svoju cjelokupnu polemiku protiv Barlaama iz Kalabrije na problemu "helenske mudrosti", koju smatra za glavni izvor Barlaamovih pogrešaka. Možda baš zato što je Bizant "grčki govorio" i "grčki mislio", među Bizantincima je ostao živjeti problem grčke filozofije u odnosu na kršćanstvo. U svakom slučaju, monaška misao je ostala da ih podsjeća na obraćanje k vjeri, koju je propovijedao židovski Mesija i na to da su oni postali "Novi Jeruzalem".

4. Kršćanska vjera kao doživljaj: Simeon Novi Teolog

Primijetili smo kod Makarija i Diadoha identifikaciju kršćanske vjere sa s*vjesnim doživljajem Boga*. Simeon Novi Teolog (949.-1022.) biti prorok će te ideje u srednjovjekovnom Bizantu. Učenik Studitskog manastira, "*Novi Teolog*" – titula koju su mu

[19] Anastasius Bibliothecarius, *Preface to the Eighth Council*, Mansi XVI, 6.
[20] I. Hausherr, (ed.), in *OrientChr* 12 (1928) str. 45.

dali kasnije štovatelji izjednačujući ga s Ivanom evanđelistom i Grgurom Nazijanskim koji su u bizantskoj literaturi također nazivani "*teolozi*" – otpočeo je svoj monaški život kao iskušenik u Studitskom manastiru. Međutim, stroga vojna disciplina velikog manastira bila je očigledno strana njegovom temperamentu, te se povukao u malu zajednicu Svetog Mame, također u Carigradu, gdje je uskoro bio izabran za nadstojnika (*igumana*) i zaređen za svećenika (*jeromonaha*). Njegova uprava manastirom trajala je više od dvadeset pet godina, ali je završila sukobom, kada se jedna grupa monaha u njegovoj zajednici požalila Crkvenim vlastima na zahtjeve koje on postavlja svojim monasima. Protjeran, pa zatim rehabilitiran, Simeon je svoje posljednje godine proveo u sastavljanju duhovnih spisa, jedinstvenih po svojoj mističnoj originalnosti, izvanrednoj poetičnosti, koji su imali veliki utjecaj na kasniju bizantsku misao. Njegova djela obuhvaćaju *Katehetske pouke* upućene monasima Sv. Mame, *Teološke i moralne rasprave*, pedeset osam himni, i više manjih radova.

Simeona su često smatrali kao jednog od glavnih predstavnika isihastičke bizantske tradicije, koji se držao Evagrijevog i Makarijevog smjera i bio preteča Grigorija Palame. Ova se klasifikacija može prihvatiti, ali s rezervom, pošto Simeon nigdje ne spominje "*molitvu uma*" ili "*Isusovu molitvu*", niti daje jasno formuliranu teološku razliku između Božje "*biti*" i "*energije*". Ipak se jasno vidi da Simeon zastupa osnovno shvaćanje kršćanstva kao osobno zajedništvo s Bogom i kao viziju Boga, stajalište koje su zastupali isihasti, a i patristička predaja u cjelini. Kao i svi proroci, on izražava kršćanski doživljaj, ne vodeći strogo računa o preciznoj terminologiji. Stoga se kod njega lako može pronaći odstupanje od utvrđene predaje, ili bilo kog teološkog sistema. Usred tradicionalistički nastrojenog bizantskog društva, Simeon stoji kao jedinstven zastupnik osobnog *misticizma*, ali i kao važan svjedok neizbježnih zategnutih odnosa u kršćanstvu između svih oblika "institucionalizma" i slobode duha.

Simeon je u svojim djelima, koja su često s autobiografskim primjesama, usmjeren na stvarnost svjesnog susreta s Kristom. Očigledno i u ovome on slijedi Makarija. "Da, molim vas, – obraća se on svojim monasima – pokušajmo u ovom životu da Ga vidimo i kontempliramo. Jer, ako se nađe da smo dostojni *osjetilno* Ga vidjeti, nećemo vidjeti smrti. Smrt neće imati vlast nad nama (Rim 6, 9)".[21] Učenje o "*osjetilnom*" viđenju stavlja Simeona, kao i Makarija, na rub mesalianizma. Ipak je danas[22] generalno priznato da se Simeonovo mišljenje bitno razlikuje od sektaškog, koji su "doživljaj" definirali kao suprotnost sakramentalnoj strukturi Crkve. Simeon želi razjasniti da je Kraljevstvo Božje zaista postalo dostižna stvarnost, da ono ne pripada samo "budućem životu" i da u ovom životu ono nije ograničeno samo na "duhovnu" ili "umnu" stranu samog čovjeka, nego obuhvaća njegovo cjelokupno biće. On piše: "Duhom Svetim uskrsnuće se dešava svima nama. Ne govorim ja samo o konačnom uskrsnuću tijela ... (Krist) preko Svoga Duha Svetoga dariva čak i sada, Kraljevstvo Nebesko".[23] Da bi potvrdio da ovaj doživljaj Kraljevstva Božjega nije, u nekom smislu, ljudska "zasluga", jednostavna i dužna nagrada za asketski napor, Simeon podvlači njegov "iznenadni" i neočekivani karakter. U odjeljcima u kojima se sjeća svog vlastitog obraćanja, on voli naglasiti kako nije bio svjestan tko ga to izvlači iz "blata" ovoga svijeta, da bi mu pokazao krajnju ljepotu Kraljevstva.[24]

Simeonovo proročko isticanje da je kršćanska vjera doživljaj živog Krista, naišla je na otpor. Legalistički i minimalistički pogled na kršćanstvo, koji je vjeru svodio na izvršavanje

[21] Symeon the New Theologian, *Cat. II*, (ed.) B. Krivocheine, *Symeon le Nouveau Theologien, Catecheses*, SC 96 (Paris: Cerf, 1963) str. 421-424.
[22] Usp. J. Darrouzes, *SC* 122, *Introduction*, str. 26.
[23] Symeon the New Theologian, *Cat. VI*, (ed.) Krivocheine, str. 358 - 368.
[24] Symeon the New Theologian, *Euch. II*, (ed.) Krivocheine, str. 47-73.

"obaveza", izgledao je daleko realističniji i monasima i svjetovnjacima. Ovi minimalisti su za Simeona bili moderni heretici:

> "Evo ove ja nazivam hereticima" – izjavljuje on u jednoj *homiliji* upućenoj njegovoj zajednici – "one koji kažu da ne postoji nitko u našem vremenu i u našoj sredini tko ispunjava zapovijedi Božje i postaje kao sveti Oci ... i one koji tvrde da je to nemoguće. Ovi ljudi nisu pali u neku posebnu hereza, već odjednom u sve hereze, jer ova jedna po svojoj nepobožnosti, veća je od svih ... Oni koji ovako govore uništavaju Sveto Pismo. Ovi antikristi tvrde: ovo je nemoguće, nemoguće,"[25]

Krajem života Simeon je bio upleten u žestok sukob sa Stjepanom, bivšim mitropolitom Nikomedijskim, koji je postao *sinđel*, ili administrativni službenik Patrijaršije, o problemu kanonizacije njegovog duhovnog oca, Simeona Pobožnog, koju je on bio izvršio u svojoj eparhiji, bez prave hijerarhijske potvrde. To je dalo priliku Novom Teologu postaviti pitanje autoriteta u Crkvi, suprotstavljajući karizmatsku osobnost sveca, karizmi institucije. Njegove postavke u vezi s ovim problemom, mogu se vrlo lako tumačiti kao principijelno antihijerarhijsko. Po Simeonu, ako je netko, tko nije imao viziju, prihvatio biskupstvo, taj nije ništa drugo nego uljez.[26] U ovome Simeon odražava način mišljenja, koji je postojao i u staroj Crkvi i bizantskom kršćanstvu, kod pseudo-Dionizija i u Makarijevoj monaškoj tradiciji. Međutim, subjektivizam koji se mogao pojaviti kod takvih interpretacija, sam po sebi je jedan ekleziološki problem.

I ovdje, Simeona mnogo ne brine umovanje; njegov je cilj formulirati nategnut odnos između Kraljevstva Božjega i "ovoga sveta", potvrditi da je nategnut odnos između "institucije" i "događaja" ugrađen u samo postojanje Crkve kroz povijest. Stvarni sakramentalizam Novog Teologa – njegova himna o euharistiji, dio je molitve prije svete pričesti u bizantskom *Liturgikonu* – pokazuje jasno da za njega posebnu važnost predstavlja ovaj zategnuti odnos, a ne negiranje sakramentalne naravi Crkve. Bizantska crkva je kanonizirala Simeona Novog Teologa, i mnoge generacije Istočnog kršćanstva su u njemu vidjele najvećeg mistika srednjeg vijeka. Na taj način je bizantijsko kršćanstvo priznalo da je u crkvi Duh Sveti najveći kriterij istine i jedini konačni autoritet.

5. Teologija *isihazma*: Grigorije Palama

Rasprave do kojih je došlo u Bizantu u četrnaestom stoljeću, obuhvatile su niz problema, uključujući i pitanja oblik monaške duhovnosti. Rasprava je ipak u osnovi bila teološka: raspravljalo se o isihastičkoj metodi molitve u svijetlu ranije tradicije, koja se odnosila na spoznaju Boga (*bogospoznaja*), kristologiju i antropologiju. Podrška koju je Bizantska crkva pružila isihastičkim teolozima, obuhvaća također i stav u odnosu na osnovne probleme kršćanske vjere. Spor je nastao iz konfrontacije atonskog monaha Grigorija Palame (1296.-1359.) i kalabrijskog italo-grčkog filozofa Barlaama. U početku se problem odnosio na učenje o čovjekovom znanju o Bogu i o prirodi teologije. Prema Palami, neposredno *bogospoznaja* u Kristu, dostupna je svima koji su kršteni i stoga je, ona stvarni temelj i kriterij istinske teologije. Barlaam je tvrdio da se o Bogu ne može ništa znati, osim neizravno, stvorenim datostima – preko objave Svetog Pisma, posrednim zaključivanjem iz stvorenog svijeta ili preko posebne mistične objave. U stvari, problematika se nije radikalno razlikovala od one o kojoj je raspravljao Simeon Novi Teolog s nekim od svojih monaha, koji su negirali mogućnost direktnog viđenja Boga. U drugoj etapi rasprave, Barlaam je napao isihastičku metodu molitve koji su prakticirali bizantski isihasti, kao jedan oblik mesalijanskog

[25] Symeon the New Theologian, *Cat. XXIX*, (ed.) Krivocheine, str. 166-190.
[26] Symeon the New Theologian, *Cap. Eth., VI*, (ed.) J. Darrouzes, str. 406-454.

materijalizma.

Neki smatraju ovu metodu kao povratak prvobitnom monaštvu. Međutim, ona se pojavljuje samo u specifičnim, pisanim dokumentima kasnog trinaestog i četrnaestog stoljeća. Detaljno ga je opisao Nikifor Isihasta, anonimni autor čija "Metoda svete molitve i pažnje" se pripisuje u nekim manuskriptima, Simeonu Novom Teologu i Grguru Sinajskom (1255.-1346.), koji je postao veoma poznat u slavenskim zemljama. Bez sumnje, metoda je bila dobro poznata pošto Grigorije Palama navodi kao njegove pristalice takve velike osobnosti Crkve kao što su patrijarh Atanazije I. (1289.-1293., 1303.-1310.) i Teolept, mitropolit filadelfijski (1250.-1321. /26.).[27] Metoda se sastojala u postignuću "pažnje" (*prosoche*) – prvog uvjeta autentične molitve – koncentracijom čovjekovog uma "*u srce*", zadržavanjem disanja i umnog recitiranja kratke molitve: "*Gospodine Isuse Kriste Sine Božji, smiluj mi se*". Lako se može pronaći paralelizam u nekršćanskoj duhovnoj praksi na Istoku, a mogle su se ~~desiti i "materijalističke"~~ zloupotrebe kod bizantskih monaha. Međutim, glavni predstavnici isihazma četrnaestog stoljeća su jednodušni u izjavama da psihosomatska metoda nije sama sebi cilj, već je korisno sredstvo da čovjeka dovede doslovno "*u stanje pažnje*", biti spreman primiti Božju milost naravno, pod uvjetom da je to zaslužio "ispunjavajući zapovijedi". Barlaam je nasuprot ovoj metodi postavljao Platonov pogled na čovjeka: Svako tjelesno sudjelovanje u molitvi može biti samo prepreka istinitom "umnom" susretu (s Bogom). Sabor je 1341. godine osudio Barlaama zbog njegovog napada na monahe. Pa ipak su mnogi bizantski teolozi – Grigorije Akindin, Nikifor Grigoras i kasnije, tomista Proklo Kidonski – nastavili protestirati protiv teoloških postavki Grigorija Palame. Najzad je Palama dobio saborsku potvrdu svoje teologije 1347. godine i 1351. Godine, i posmrtno 1368. godine, kada je bio kanoniziran.

Teološke postavke Grigorija Palame se mogu ukratko sažeti na sljedeće tri točke:

1) Spoznaja Boga (*bogopoznanje*) je doživljaj, koji je dan svim kršćanima krštenjem i stalnim sudjelovanjem u životu Tijela Kristova u euharistiji. To zahtjeva angažiranost cijelog čovjeka u molitvi i služenju, preko ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Tada se ono može raspoznati ne samo kao "*umni*" doživljaj jedino uma, nego kao "*duhovno čulo*", koje opažanjem ne prenosi ni čisto "*umsko*" niti čisto materijalno. U Kristu, Bog je preuzeo cijelog čovjeka, dušu i tijelo, i čovjek je kao takav bio *obožen*. U molitvi – na primjer, u "metodi" - u svetim tajnama, u cjelokupnom životu Crkve kao zajednice, čovjek je pozvan *sudjelovati* u Božanskom životu: ovo sudjelovanje je također istinito *bogopoznanje*.

2) Bog je potpuno nepristupan u svojoj *biti*, kako u ovom, tako i u budućem životu. Jer jedino su tri Božanske Osobe "Bog po *biti*". Čovjek u "*oboženju*" može postati Bog samo "*po milosti*" ili "*Božanskom energijom*". Nepristupnost Božanske biti bila je jedna od osnovnih tvrdnji kapadocijskih Otaca protiv Eunomija i isto tako, u različitom kontekstu, protiv Origena. Tvrdnja da je Bog apsolutno transcendentan, potvrđuje se, na drugi način, da je on Stvoritelj *ex nihilo*: sve što postoji izvan Boga, postoji jedino njegovom "*voljom*" ili "*energijom*" i može sudjelovati u njegovom životu samo po njegovoj volji ili "*milosti*".

3) Snaga s kojom Palama potvrđuje Božju nepristupnost, a isto tako snažna potvrda oboženja i sudjelovanja u Božjem životu, kao prvobitne svrhe i cilja ljudskog postojanja, također daju punu stvarnost Palaminom razlikovanju između "*biti*" i "*energije*" u Bogu. Palama ne pokušava razliku opravdati filozofski: njegov Bog je živi Bog, i transcendentan i imanentan, koji se ne može smjestiti u unaprijed stvorene pojmove filozofskih kategorija.

[27] Gregory Palamas, *Triads*, I, 2, (ed.) J. Meyendorff, *Defense des saints hesychastes*, Specilegium Sacrum Lovaniense 30 (Louvain, 1959) str. 99.

Međutim, Palama smatra da se njegovo učenje razvilo iz odluka Šestog ekumenskog sabora, da Krist ima dvije naravi ili "*biti*" i dvije naravne volje, ili "*energije*"[28] Jer samo Kristova ljudska narav osobljena kao takva u Logosu, postala je istinito Božansko čovještvo, ali nije postala "Bog po biti". Ona je bila prožeta Božanskom energijom preko *circumincession idiomatum* – i u njoj naša ljudska narav nalazi pristup Bogu u njegovim energijama. Prema tome, energije nikada nisu promatrane kao Božanske emanacije, ili kao umanjeni Bog. One su Božanski život, onakav kakvog je On dao svojim stvorenjima; a ona su Bog, jer u njegovom Sinu On se istinito žrtvovao za naše spasenje.

Pobjeda palamizma u četrnaestom stoljeću bila je pobjeda specifično kršćanskog, bogocentričnog humanizma za koji se uvijek zalagala patristička tradicija, nasuprot svim drugim učenjima o čovjeku, koja su ga smatrala za autonomno ili "sekularno" – ovozemaljsko biće. Njegova sržna intuicija da "*obo*ž*enje*" ne potiskuje čovještvo, nego čovjeka čini zaista čovjekom, je, naravno, veoma važno za naš suvremeni pristup; čovjek može biti potpuno "čovjek" samo ako uspostavi svoje izgubljeno zajedništvo s Bogom.

[28] *Synodal Tome* of 1351; PG 151, 722 b.

6
EKLEZIOLOGIJA:
KANONSKI IZVORI

U grčkoj patrističkoj literaturi, prihvaćenoj za vrijeme cjelokupnog bizantskog postojanja, kao krajnji izraz crkvene predaje, općenito govoreći, nije bilo sistematske obrade "ekleziologije". To ipak ne znači da takvi faktori kršćanskog života, kao što su crkveni poredak, sakramenti i Predaja, nisu bili bitni za Bizantince. Glavni izvor našeg znanja o bizantskim ekleziološkim idejama nalazi se u starim kanonskim tekstovima: saborskim odlukama, komentarima i u kasnijem sinodalnom zakonodavstvu. Čak i carski zakoni, koji su se ticali Crkve, ukoliko su bili prihvaćeni kao mjerodavni principi crkvenog sistema, često svjedoče o crkvenoj svijesti bitno identičnoj sa sviješću saborskih kanona.

Promatrano s juridičke točke gledišta, cjelokupan skup bizantskih kanonskih izvora, ne predstavlja povezanu cjelinu. Pokušaji kodifikacije, o čemu ćemo kasnije govoriti, daleko su od potpunosti, i njima nisu odstranjene veoma važne kontradikcije. Oni nisu ni imali namjeru da bizantsku crkvu opskrbe kompletnim *corpus iuris*. Mnogi zapadni polemičari ukazivali su na ovakvo stanje stvari kao na slabost Istočnog kršćanstva, koje nije bilo sposobno da se opskrbi nezavisnim, dosljednim i čvrstim kanonskim pravom, i na taj način se podčinilo državi. Ovaj sud uglavnom osnovan na nepobitnoj činjenici da je Crkva božanska "ustanova", čije unutarnje ustrojstvo može biti adekvatno definirano pravnim terminima, je pretpostavka koju bizantsko kršćanstvo nije uzimalo u razmatranje. Za njih je Crkva bila prije svega sakramentalno zajedništvo s Bogom u Kristu i u Duhu Svetom, čije dioništvo – cjelokupno Tijelo Kristovo, nije ograničeno zemaljskom ekumenom ("naseljenom zemljom"), gdje društvom upravljaju zakoni, već obuhvaća i mirijade anđela i svetaca, zajedno i božanskom Glavom. Uprava zemaljske Crkve bila je priznata kao nužnost, u kojoj je upotreba pravnih termina i postavki bila neizbježna. Međutim, ovi stavovi nikada nisu iscrpljivali onostranu stvarnost Crkve Božje, i bivali su određivani povremeno od strane sabora, ili čak ostavljani dobronamjernoj i u principu kršćanskoj brizi careva.

Ovo stajalište ne znači da su Bizantinci bili indiferentni prema kanonima, ili da su bili juridički nekompetentni. Naprotiv. Oni su, uglavnom, bili svjesni da barem neki kanoni odražavaju vječnu i Božansku narav Crkve te da je kršćanska i apsolutna dužnost kršćana da im se pokoravaju. Međutim, rimska tradicija je uvijek bila dovoljno jaka u Bizantu, tako da je u njoj gotovo stalno bio čitav niz visoko kvalificiranih crkvenih pravnika, koji su caru davali savjete u odnosu na dekrete koji su se ticali Crkve, i uvodili su principe rimskog prava u crkveno zakonodavstvo i sudstvo. Pa ipak, oni su uvijek svoju ulogu razumijevali kao podređenu fundamentalnijoj i božanskoj naravi Crkve, izraženoj u sakramentalnom i dogmatskom zajedništvu, koje ujedinjuje nebo i zemlju. Oni su priznavali da na nebu nema nikakvog kanonskog prava (jer "ako je opravdanje po Zakonu, onda je Krist uzalud umro." – Gal 2, 21), i da je njihov zadatak ograničen.

1. Sabori i Oci

Bizantska standardna zbirka kanona – koja će biti osnova kanonskog prava u slavenskim zemljama i u suvremenoj Pravoslavnoj crkvi – tako zvani *Nomokanon* u XIV *poglavlja* (kasnije ćemo spomenuti njegovo porijeklo i razvoj) – sadrži sljedeće kanonske tekstove čisto crkvenog porijekla:

I.) ***Apostolski kanoni***, ili ***Apostolska pravila*** rana zbirka od 85 disciplinskih pravila,

koja su služila kao standardni kanonski tekst u Siriji u prvoj polovini četvrtog stoljeća. Njihov sadržaj uglavnom odražava praksu *pred-nicejskog* razdoblja, ali sigurno ne prvobitnog apostolskog. Jednu kraću zbirku pedeset kanona – na latinski je preveo Dionizije Egziguus (kasni peti vijek) i ona je bila široko prihvaćena na Zapadu. Unošenje potpunog niza od osamdeset pet kanona u kanonsko pravo Crkve u Carigradu, bilo je djelo patrijarha Ivana III. Skolastika (565.-577.), što je bilo potvrđeno od *Peto-šestog* sabora (692.). Razlika između kraće i duže zbirke odigrat će svoju ulogu u grčko-latinskim prepirkama.

II.) ***Kanoni Ekumenskih sabora:***

1. Nicejski Sabor (325.) – 20 kanona.
2. Carigradski I. (381.) – 7 kanona.
3. Efeški (431.) – 8 kanona.
4. Kalcedonski (451.) – 30 kanona.
5. Peto-šesti (*Quinisextum*) (692.) - poznat i kao Trulski sabor na koji se često bizantski tekstovi pozivaju kao na "Šesti sabor", pošto je njegovom kompletnom kanonskom corpusu dat *post factum* "ekumenski" status, proceduralno ga pripisujući ekumenskim saborima iz 553. i 680. godine – 102 kanona.
6. Nicejski III. (787) – 22 kanona.

III.) ***Kanonski pomijesni sabori:***

1. Ancira (314.) – 25 kanona.
2. Neo-Cezareja (314.-325.) – 15 kanona.
3. Antiohija (341.) – 25 kanona.
4. Sardika (343.) – 20 kanona.
5. Gangra (prva polovica četvrtog stoljeća) – 21 kanon.
6. Laodiceja (četvrti vijek) – 60 kanona.
7. Carigrad (394.) – 1 kanon.
8. Kartaga (419.) – 133 (ponekad 147) kanona. Zbirka je poznata i kao *Codex cannonum ecclesiae Africanae*. Ova kolekcija kanona je rezultat kontinuirane legislacije sa strane afričkih sabora, a kompilacija je izvršena 419. godine.
9. Carigrad (859.-861.). Poznat kao "Prvo-drugi" sabor, pošto se radilo o dva sabora iz 859. i 861. god., ali iz praktičnih razloga, smatralo se da je bio jedan – 17 kanona.
10. Carigrad (879.-880.), na koji se često pozivaju kao na "Osmi ekumenski sabor" – 3 kanona.

IV.) ***Kanoni svetih Otaca***. Patristički tekstovi sakupljeni u ovu kategoriju sastavljeni su velikim dijelom iz pisama napisanih povodom nekog određenog slučaja, ili autoritativnih odgovora davanih pojedincima. Oni su u zbirkama često podijeljeni ili klasificirani u "kanone". U *Nomokanonu* se pojavljuju sljedeći autori:

1. Dionizije Aleksandrijski (†265).

2. Grgur Neo-Cezarejski (†270).

3. Petar Aleksandrijski (†311).

4. Atanazije Aleksandrijski (†373).

5. Bazilije Cezarejski (†379) - vrlo autoritativna zbirka od 92 "kanona".

6. Grgur Nisenski Niski (†395).

7. Grgur Nazijanski (†389).

8. Amfilohije Ikonijski (†395).

9. Timotej Aleksandrijski (†355).

10.Teofil Aleksandrijski (†412).

11. Ćiril Aleksandrijski (†444).

12. Genadije I. Carigradski (†471).

U kasnije bizantske zbirke uključeni su i tekstovi carigradskih patrijaraha Tarasija (†809), Ivana Posnika (†595), Nikifora (†818), i Nikole III. (1084.-1111.), koji su također ušli u slavensku *Krmčiju*. Cjelokupni niz ovih autoritativnih kanonskih tekstova je zamišljen, prije svega, kao okvirna zbirka citata i standarda, različitih po vrsti i važnosti. Najvažnija zbirka kanona vjerojatno je ona s *Trulskog sabora* (692.). Sazivač sabora, car Justinijan II., imao je na umu izvršiti prvi pokušaj kodifikacije zakonodavstva ranijih sabora. U stvari, većina ovih tekstova – uključujući *Apostolska pravila* i *kanone Otaca* – dobili su svoj autoritet od strane Trulskog sabora. Ipak je potrebno napomenuti, da iako je "*Peto-šesti*" sabor bio prihvaćen u bizantskoj crkvenoj tradiciji kao "ekumenski", Zapad ga nije nikada prihvatio kao takvog. Pošto on izričito osuđuje mnoge latinske liturgijske i kanonske prakse, on jasno pokazuje da se shvaćanje predaje i autoriteta Crkve već razlikovalo od onoga u Latinskoj crkvi.

2. Carsko zakonodavstvo

Princip koji smo ranije naveli o prolaznoj i relativnoj važnosti prava u Crkvenoj zajednici, može nam poslužiti kao ključ za razumijevanje lakog i praktično neopovrgavanog prihvaćanja u Crkvi carskog zakonodavstva u području crkvene administracije, kada je sam car postao član Crkve i pristao štititi osnovne sakramentalne i dogmatske principe, na kojima je Crkva osnovana. Nikada nikakav tekst nije dao caru vlast definirati ili formulirati ove principe. Međutim, univerzalno je bilo prihvaćeno, da on ima odgovornost povezati ih s empiričkom povijesnom stvarnošću i tako, gdje je to neophodno, usmjerava praktične poslove vidljive Crkve. Ovo je značenje čuvenih riječi koje se pripisuju Konstantinu – "Bog me je postavio za nadziratelja vanjskih poslova Crkve"[1] – koje su dosljedno primijenjene u Justinijanovom zakonodavstvu. *Kodeks* i *Novele* sadrže niz zakona vezanih s Crkvom i odnose se na daleko veći broj crkvenih funkcija i djelatnosti, nego cjelokupno saborsko zakonodavstvo, prije i poslije Justinijana. Divan primjer Justinijanovog stila je njegov edikt iz 528. godine, koji se odnosi na način izbora kandidata za biskupe:

"Imajući uvijek na umu najsvetiju Crkvu i čast i slavu Svete Prečiste, kao i istobitnog Trojstva, kojem vjerujemo da ćemo mi sami i cjelokupna država biti spašeni, i slijedeći nauk svetih apostola ... ovim zakonom ustanovljavamo da kada se desi da u nekom gradu ostane upražnjena biskupska katedra, neka narod, koji stanuje u spomenutom gradu, izabere tri kandidata poznata po čistoći vjere, svetosti života i ostalim vrlinama, i neka od ovih najdostojniji bude izabran za biskupa ..."[2] Čuvena *Šesta Novela* sadrži, s druge strane cijeli

[1] *De Vita Constantini*, 4, 24. PG 20: 1172 ab.

[2] *Codex Justinianus* I, 3, 41; Engleski tekst in: P. R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, vol. III (London: SPCK 1966) br. 579, str. 1017.

niz zakonskih propisa o postojanju Crkve u okviru rimskog imperijalnog sistema.

U principu je bilo samo po sebi jasno da između crkvenih kanona i državnih zakona nije moglo biti kontradikcije. Sam je Justinijan naredio da kanoni imaju "silu zakona"[3] (*legum vicem*, Nov 131,1) ali su kasnije bizantski komentatori dozvoljavali mogućnost kontradikcije između kanona i carskih zakona. U takvim je slučajevima davana prednost kanonima. Važno je da se uvijek podvuče da, bez obzira na vlast koja im je davana u crkvenim poslovima, carevi u crkvi nisu bili ni iznad dogme niti iznad kanona. Izričito negiranje dogmatskog autoriteta careva, od strane anti-ikonoklastičkih pisaca, kao što su Ivan Damašćanski i Teodor Studita, i protivljenje patrijarha Nikole I. Mistika (901.-907., 912.-925.), nekanonskom četvrtom braku cara Lava VI. (886.-912.) su samo neki od mnogih raspoloživih primjera. Navedene povlastice ni u kom slučaju ne isključuju činjenicu, da je nemoguće razumjeti bizantsku crkvenu upravu i svijest, ako se carsko zakonodavstvo ne uzme u razmatranje. Poslije Justinijanovog *koda* (*Sode*), najviše se važnih tekstova nalazi u *Leges Novellae*, koje su promulgirali Justinijan i njegovi nasljednici, naročito Lav VI., kao dopunu *koda*.

Druga važna zbirka zakona, interesantna za Crkvu, su *Ekloge* Isavrijanaca, izdane između 739. i 741. godine, u koje je uključena modifikacija Justinijanovog zakonodavstva, naročito o braku, i zakoni o razvodu. Bazilije I. (867.-886.) objavio je najvažnije zakonodavne tekstove – djelomično kodificirajući ranije zakonodavstvo ili modificirajući ga. *Proxeiron*, koji se pojavio između 870. i 878. godine bio je priručnik za advokate,[4] kao i *Ekloge*, – sadržavao je zakon o braku i o crkvenim poslovima – *Titulus VII* o zabranjenim brakovima, *Titulus XI* o razvodu, *Titulus XXVIII* o kvalifikacijama i procesu za imenovanje klera. Tako zvane *Bazilike*, koje su se djelomično pojavile za vlade Bazilija I., a djelomično Lava VI., reproduciraju neke Justinijanove zakone, a druge izostavljaju, i tako čine izbor, važan za srednjovjekovnu crkvenu praksu u Bizantu i slavenskim zemljama. Točan karakter jednog drugog teksta, koji se također pojavio pod makedonskom dinastijom, i vjerojatno ga je sastavio patrijarh Focije, nije tako jasan: *Epanagoge* ("Rekapitulacija zakona") je poznat po svom opisu carigradskog cara i patrijarha kao "najuzvišenijih i najpotrebnijih članova društva". *Epanagoge* također sadrži zakonodavstvo o crkvenoj disciplini (Tituli VII i IX), o pravnom statusu crkvene imovine (Titulus X) i o bračnim propisima (Titulus XVII i XXI). Nije sasvim jasno da li su *Epanagoge* ikada bile službeno promulgirane i dobile silu zakona, ali su u kasnijem zakonskim zbirkama bile često citirane i reproducirane. Njihova shema o Bogom ustanovljenoj hijarhiji cara i patrijarha – u duhu Justinijanove teorije o "simfoniji" između Crkve i države, ali s posebnim uzdizanjem jedinstvenog položaja carigradskog "ekumenskog parijarha", kao najvećeg službenika imperije – bliska je ideologiji, koja je vladala u Bizantu u devetom stoljeću, poslije pobjede nad carevima koji su zastupali ikonoborstvo. Ova će shema kasnije biti standardno primjenjivana u slavenskim zemljama, gdje su narodni "patrijarsi" sudjelovali u dijarhiji s raznim lokalnim vladarima.

3. Kodifikacija crkvenog prava

Pored čuvenog *Kodeksa*, Justinijanova era je vidjela i kodificirano Crkveno zakonodavstvo, mada su i ranije postojale različite forme kronoloških i sistematskih zbirki. Za vrijeme Justinijanove uprave i u godinama poslije njegove smrti, Ivan III. Skolastik, Carigradski patrijarh (565.-577.), pravnik po obrazovanju, najviše je doprinio ovoj

[3] *Novella* 131, 1.
[4] Balsamon, *Commentary on Nomocanon*, I, 2; PG 104, 981 s.

kodifikaciji. Njemu se pripisuje da je sastavio "*Zbirku od pedeset poglavlja*" u kojoj su saborski kanoni podijeljeni po predmetima, a paralelno je zbirka carskih zakona, podijeljena na osamdeset sedam glava (*Collectio LXXXVII capitulorum*). Kraj šestog stoljeća je obilježen pojavom još jedne anonimne zbirke, slične zbirci Ivana Skolastika, ali s pod-raspodjelama na četrnaest zaglavlja, s paralelnom kolekcijom carskih zakona s istim zaglavljima. Anonimni autor je bio upoznat s djelom zapadnog suvremenika i kolege, monaha Dionizija Eksigusa (†555.), autora prve latinske zbirke saborskih kanona, i od njega je preuzeo "Afrički kananski kodeks" koji je pod nazivom "Kanoni Kartagijskog sabora", u Bizantu uživao veliki autoritet. Cjelokupno djelo Ivana Skolastika, isto kao i anonimnog autora, bilo je upotpunjeno i ponovo izdano u slijedećim vjekovima u obliku *Nomokanona*. Princip ove nove forme kanonskog priručnika vidno odražava potrebu bizantskog pravnika, kanoniste, ili crkvenog činovnika, da ima sistematski uređeno po zaglavljima, cjelokupno zakonodavstvo o problemima koji se pojavljuju u životu Crkve.

Nomokanon od četrnaest naslova, koji je svoj konačan oblik dobio 883. godine vjerojatno pod nadzorom Focija, obuhvaćao je mnogo veći broj tekstova i, uglavnom je zadovoljavao generacije kanonista. Što više, on je često služio kao baza za kasnije kanonske komentare. Oba *Nomokanona* su bila prevedena na slavenski jezik. *Nomokanon od četrnaest naslova* je poslužio kao baza za standardnu slavensku kanonsku zbirku u raznim varijantama, tako zvanu Knjigu Krmčije. Zajedno s Nomokanonima u bizantskom svijetu je kružilo više kanonskih priručnih knjiga. *Kanonski sinopsis* Stjepana Efeškog, koji se vjerojatno odnosi na šesto stoljeće, kasnije revidiran i dopunjen, obuhvaćao je Aristenove komentare. Dva prominentna pravnika iz Soluna objavili su u četrnaestom stoljeću sistematsku zbirku, u kojoj su kanoni jasno izdvojeni od carskih zakona: Konstantin Hermenopulos, poznat kod povjesničara rimskog prava po svom spisu, *Hexabiblon*, također je kompilirao Eritome kanona, koji su služili kao dodatak njegovom priručniku građanskog prava. I Matej Vlastar svećenik i monah, sastavio je kanonsku "zbirku" popraćenu sa suvremenim dokumentima i kritičkim člancima na kanonske teme.

4. Autoritativni komentari i kritika

Za vladavine Ivana II. Komnena (1118.-1143.), Ivan Zonara, bizantski enciklopedista, znanstvenik i povjesničar, sastavio je komentare na anonimnu kanonsku zbirku od četrnaest naslova. Sistematski, umno, Zonara razjašnjava kanonske tekstove, prema njihovoj važnosti. Pri ovome on prihvaća i logički dosljednu, ali povijesni umjetnu shemu, koja smatra da takozvana *Apostolska pravila* imaju veći autoritet nego saborski tekstovi, a odluke Ekumenskog sabora su iznad odluka pomjesnih sabora. Najmanju vrijednost daje Kanonima pojedinih "otaca". Poteškoću dosljedne primjene ovog logičkog principa (jer su i Ekumenski sabori često proglašavali dekrete prolaznog i povremenog značenja, dok su veoma važni dogmatski i ekleziološki problemi tretirani u tekstovima koje bi Zonara smatrao "sekundarnim") – već je, bez sumnje, osjetio Zonarin suvremenik Aleksije Aristenos, autor doslovnijeg i kraćeg komentara, baziranog na skraćenom zborniku kanona, ili eritome. Njegov glavni cilj je bio više objasniti značenje tekstova u njihovoj povijesnoj uvjetovanosti, nego li da prosuđuje njihove odnose, jedan prema drugom, ili prema njihovoj važnosti.

Treći veliki komentator dvanaestog stoleća Teodor Balsamon, u svom glavnom djelu koje u cjelini bazira na Focijevom *Nomokanonu*, prihvatio se specifičnog zadatka, koji su mu povjerili car Manuilo I. Komnen i ekumenski patrijarh Mihail Anhialos (1170.-1178.): koordinacije crkvenog i državnog zakonodavstva. Zadatak je ustvari podrazumijevao kodifikaciju državnih zakona, pošto je u nekima bilo kontradikcija u odnosu na Crkvu.

Balsamonov konkretan zadatak obuhvaćao je one primjere gdje je Justinijanov zakon uključen u *Nomokanon*, bio ili ispušten, ili je bio u kontradikciji s *Bazilikama*. U principu on daje prevagu *Bazilikama* nad Justinijanom i, dosljedno tome, u nekim slučajevima prevagu nad Focijevim *Nomokanonom*. Balsamon stavlja veliki naglasak na državno zakonodavstvo novijeg oblika, ali mu to ne smeta da izričito daje prvenstvo crkvenim kanonima nad zakonima,[5] mada se u praksi on ponekad poziva na državne zakone naglašavajući jasne saborske definicije.[6] Ovo isticanje carske uloge, tjera Balsamona podvući i autoritet ekumenskog patrijarha u općim poslovima Crkve. On uvijek ima pred očima Crkvu kao centraliziranu u okviru idealnog univerzalnog kršćanskog carstva.

U obilju kanonske literature, čije autore bi bilo ovdje nemoguće nabrojiti, raspravljali su se problemi koji su proizlazili iz samih kanona, iz carskog zakonodavstva i iz komentara: ova literatura, većinom polemičke naravi, čini jedan od bitnih izvora za naše razumijevanje bizantske srednjovjekovne ekleziologije, koja inače nije bila sistematski izložena.

Jedan od glavnih problema koji su nastajali u ovoj literaturi je kanonski odnos između patrijarha i pokrajinskih velikodostojnika ili mitropolita. U stvari kontroverzije u vezi s ovim problemom izričito su se ticale uloge cara u poslovima Crkve. Jer činjenica je da ekumenski patrijarh nije bio samo crkveni nego i *državni činovnik*. Njegova svjetovna funkcija se izražavala u pravu krunjenja cara (privilegija koja datira od desetog stoljeća) i običaja da je u slučaju potrebe preuzimao regentstvo. Imenovanje patrijarha za državnog činovnika ovisilo je od carske "investiture", koja je slijedila odmah pošto je Sinod izabrao jednog od trojice kandidata.[7] Međutim, tekstovi ne predviđaju službeno miješanje cara u izbor lokalnih mitropolita, a u nekim se kanonima ovo čak strogo osuđuje. Tako, ovisnost ili neovisnost mitropolita od patrijarha kao građanskog službenika, u ove odnose je uvlačila također i cara.

U desetom stoljeću je nastala rasprava između Eutimija, mitropolita iz Sarda – koji je branio pravo patrijarha birati mitropolita između trojice kandidata, koje je predlagao Sinod – i jednog anonimnog autora, koji je tumačio kanone tako da oni daju patrijarhu pravo vršenja hirotonije mitropolita, a ne i njegovog izbora. Nikita, mitropolit iz Amasije, napisao je tada traktat u korist patrijarhovog prava.[8]

Izgleda da se rasprava završila u korist carske i patrijaršijske centralizacije, ideje koja je također bila izražena u Balsamonovim komentarima (naročito na 28. kanon Kalcedona). Ali u trinaestom i četrnaestom stoljeću je carska vlast oslabila, patrijarh je dobio veći prestiž, nazavisan od cara. Jedan niz patrijaraha iz razdoblja Paleologa, istovremeno je branio pravo veće neovisnosti od države i veću vlast nad mitropolitima. Patrijarh Atanazije I. (1289.-1293., 1303.-1310.), čak je bio potpuno raspustio Sinod. Njegova neizdana prepiska i poslanice, pobuđuju znatno kanonsko i ekleziološko zanimanje.[9] Primjer Atanazija slijedili su patrijarsi četrnaestog stoljeća, naročito Kalist i Filotej, sa svojim učenjem o "univerzalnom vodstvu" (*kedemonia panton*) koje su pripisivali carigradskom patrijarhu, a što se odražavalo u

[5] Isto

[6] Vidi komentar Laodicijskog 58 i Peto - šestog 59, kojima se zabranjuje služenje svetih tajni po privatnim kućama, ali koje ukida *Novella* 4 Lava VI. ed. cit., II, 440. Izd. *Les novelles de Leon VI*. P. Noailles and A. Dain (Paris: Belles Lettres, 1944).

[7] Constantine Porphyrogenctos, *De ceremoniis*, II, 14; PG 112,1044A; Symeon of Thessalonica, *De sacris ordinibus*, PG 155, 440 d.

[8] Svi tekstovi i francuski prijevod u: J. Darrouzes, *Documents inedits d'ecclesiologie byzantine* (Paris: Institut frangais d'etudes byzantines, 1966)

[9] R. Guilland, "Correspondance inedite d'Athanase, patriarche de Constantinople," *Melanges Diehl* 1 (Paris, 1930), str. 131-140; M. Banescu, "Le patriarche Athanase I et Andronic II" *Academie roumaine, Bulletin de la section historique* 23 (1942), str. 1-28..

patrijaršijskim *aktima* toga vrjemena.

5. Sinodski i patrijaršijski dekreti

Za vrijeme cjelokupnog bizantskog razdoblja, carigradski patrijarh je *de facto* bio poglavar cijele Istočne Crkve. Njegova vlast bila je najprije opisana kao "prvenstvo časti poslije rimskog biskupa" (Drugi ekumenski sabor, kanon 3). Četvrti ekumenski sabor, u svom čuvenom 28. kanonu, govori o privilegiji "istoj" kao i privilegiji Rima i biskupu prijestolnice daje široku patrijaršijsku jurisdikciju, kao i prava apelacije protiv suda lokalnih velikodostojnika. Ove privilegije i prava bila su osnovana na prestižu "carskog grada", ali nikada nisu vodili ni slutnji o patrijarhovoj nepogrešivosti. Međutim, bilo je neizbježno da glavne dogmatske probleme u Carigradu rješava patrijarh i biskupi koji su oko njega i koji su sačinjavali permanentni Sinod. Više reprezentativnih skupova, kojima je ponekad predsjedao car, i na kojima su sudjelovali i drugi istočni patrijarsi ili njihovi delegati, održano je u izuzetnim prilikama, da bi riješili neke važnije probleme.

Glavne odluke ovih stalnih *magisteriuma* unijeti su u *Sinodikon* pravoslavlja, poduži liturgijski tekst, koji se od 843. godine čita u svim crkvama prve nedjelje Velikog posta, kao uspomena pobjede nad ikonoborstvom. *Sinodikon*, u raznim varijantama i dokumentima izdavanim od patrijaršijskog Sinoda, predstavlja primarni izvor za naše znanje bizantskog ekleziološkog samorazumijevanja.

Počinjući sa svečanim zahvaljivanjem za pobjedu pravoslavlja nad "svim herezama" tekst *Sinodikona* sadrži posebni spomen branitelja istinite vjere za vrijeme ikonoborstva. Dodaju se tome pohvale pravovjernim patrijarsima sljedećeg vremenskog razdoblja i, najzad, anateme protiv raznih heretika. Od kraja devetog stoljeća u dokument su unijeti neki dodaci kao rezultat mnogobrojnih kasnijih dogmatskih sporova, koji su bili riješeni dekretima Sinoda u Carigradu.

Popis patrijaraha u periodu od 715. i 1416. godine predstavlja, sam po sebi, važno svjedočanstvo načina na koji su razni unutrašnji i izvanjski problemi bili rješavani. Sukcesivno pominjanje Ignacija, Focija, Stjepana, Antonija, Nikole i Eutimija kao "pravovjernih patrijaraha vječnog spomena"[10] pokazuje da su čuveni raskoli koji su se desili u devetom i desetom stoljeću između Ignacija i Focija i između Nikole i Eutimija, i uzajamne ekskomunikacije do kojih je došlo, jednostavno smatrane kao da ih nije ni bilo. Ali, izostavljanje u listama imena patrijaraha kasnog trinaestog stoljeća – Nikifora II. (1260.-1261.) Germana III. (1265.-1267.), Ivana XI. Bijekosa (1275.-1282.), Grgura II. Ciparskog (1283.-1289.) Ivana XII Kosme (1294.-1303.) odražava odbacivanje lionske unije (1274.) i termine izmirenja "Arsenita" sa službenom Crkvom u 1310. godine Arseniti su odbili priznati svrgavanje patrijarha Arsenija 1260. godine i 1310. godine izvojevali su njegovu potpunu rehabilitaciju, kao i djelomično *damnatio memoriae*[11] za mnoge od njegovih nasljednika.[12]

Sinodikon također prikazuje bizantski magisterijum u akciji protiv platonizma Ivana Italosa (1076.-1077., 1082.) kao i kristološka odstupanja Ivanovih suvremenika, Nila iz

[10] *Synodicon*, (ed.) J. Gouillard, vol. II, 103.

[11] *Damnatio memoriae* je latinski izraz koji označava zabranu sjećanja, u smislu "protjeran iz javne uspomene". To je vrsta javne posthumne kazne koju je nekada rimski senat izricao povodom izdaje ili neke druge krivnje prema Rimskom carstvu. Smisao ove kazne je bio izbrisati svaki trag sjećanja ili svaki trag postojanja osobe protiv koje je kazna izrečena.

[12] O Arsenitima, vidi u: I. Troitsky, *Arseny i Arsenity* (St. Petersburg, 1874; repr. London: Variorum, 1973 [sa uvodom i bibliografskim podacima od J. Majendorf]).

Kalabrije, Eustratija Nicejskog (1117.) Soterihosa Panteugenosa (1155 - 1156), Konstantina Krfskog i Ivana Irinikosa (1169.-1170.) i najzad, rješenja velikih doktrinalnih sporova o "oboženju" i o "energijama", u četrnaestom stoljeću. Akta patrijaršijskog Sinoda, nažalost, nisu sačuvana za cijeli period, nego za samo dva posljednja stoljeća bizantskog carstva. Oni predstavljaju neiscrpan izvor informacija o odnosima Crkva - država, o kanonskim postupcima i praksi *ikonomije* (*oikonomia*) jednoj od važnih ilustracija načina na koji su Bizantinci razumijevali odnos zakona i milosti u kršćanskoj Crkvi.

6. Ikonomija (oikonomia)

Povijesna teološka literatura se često poziva na princip *ikonomije* (οἰκονομία, *oikonomia*), da bi oslikala specifično bizantsku sposobnost slobodnog tumačenja zakona, kako bi bio zadovoljen neki politički ili osobni cilj. Ova upotreba pokazuje očigledno nerazumijevanje termina i čini nepravdu i samom principu i njegovoj pravoj primjeni. Termin *ikonomia* u osnovi ne pripada juridičkom rječniku. Ikonomija znači "upravljanje domaćinstvom", ona u Novom Zavjetu označava Božanski *plan* (*naum*) *spasenja*: "Tako: u njemu nas sebi izabra […] obznanivši nam otajstvo svoje volje po dobrohotnom naumu (*oikonomia*) svojem što ga prije u njemu zasnova da se provede punina vremena: uglaviti u Kristu sve - na nebesima i na zemlji." (Ef 1, 4. 9-10; usp. 3, 2-3). Ali ovaj Božanski plan upravljanja poviješću i svijetom, bio je povjeren ljudima. Za apostola Pavla, propovijedanje riječi je *ikonomija* koju je Bog zapovjedio (1 Kor 9, 17) i stoga na nas treba gledati "službenicima Kristovim i upraviteljima (*oikonomoi*) otajstava Božjih" (1 Kor 4, 1). Još specifičnije "upravljanje" ili "služenje" pripada onima koji vrše službu upravljanja Crkvom:

"[Crkva kojoj] ja postadoh poslužiteljem po rasporedbi Božjoj (*oikonomia*) koja mi je dana za vas" (Kol 1, 24-25). U pastirskim poslanicama ikonomija pripada naročito biskupu (*episcopos*): "Jer nadstojnik (*episcopos*) kao Božji upravitelj (*oikonomos*) treba biti besprigovoran" (Tit 1, 7).

Među grčkim Ocima, *ikonomija* ima standardno značenje "povijest utjelovljenja", osobito za vrijeme kristoloških kontroverzija petog stoljeća. Ona se također upotrebljava i u kanonskim tekstovima, i tada, očigledno, postavlja pastoralno "upravljanje" povjereno Crkvi u kontekst Božjeg nauma spasenja čovjeka. Tako Bazilije iz Cezareje, u svom čuvenom *Pismu Amfilohiju*, koje je postalo autoritativni dio bizantskih kanonskih zbirki, pošto je ponovo potvrdio Ciprijanovo načelo o nevaljanosti krštenja koje su izvršili heretici, nastavlja:

"Ako ipak ovo postaje prepreka [Božjoj] općoj *ikonomiji*, možemo se ponovo pozvati na običaj i praksu Otaca, koji su upravljali [Crkvom]". "Običaj" na koji se Bazilije poziva, pridržavala se provincija "Azija" gdje je "uprava mnogih" prihvaćala praksu priznavanja krštenja, koje su obavili heretici. U mnogim slučajevima Bazilije opravdava "ikonomiju" iz straha da suviše velika strogost ne bi bila prepreka nečijem spasenju.[13]

U latinskoj verziji Novog Zavjeta i u kasnijem crkvenom rječniku, izraz *ikonomija* se veoma dosljedno prevodi s *dispensatio*. Međutim, u Zapadnom kanonskom pravu izraz *dispensatio* je dobio veoma određeno značenje "izuzimanje od zakona, postavljenog od odgovarajuće vlasti". Bazilijev navedeni tekst i bezbroj pozivanja na *ikonomiju* u bizantskoj kanonskoj literaturi, jasno joj daju daleko širi smisao. Ne radi se samo o izuzimanju zakona, nego o obavezi da se odluka donosi o individualnim predmetima u generalnom kontekstu Božjeg plana za spasenje svijeta. Kanonska stega, može ponekad da ne odgovara punoj

[13] Basilius Magnus, *Ep. ad Amphilochium*; PG 32, 669 b.

stvarnosti i univerzalnosti evanđelja i sama po sebi ne daje sigurnost da će čovjek, samim tim što je dosljedno sprovodi, i biti poslušan volji Božjoj. Za Bizantince - da se poslužim izrazom patrijarha Nikole Mistika (901.-907., 912.-925.) - *ikonomija* je "oponašanje Božje ljubavi prema čovjeku",[14] a ne samo "izuzeće od pravila".

Povremeno, *ikonomija* - bez obzira da li je riječ upotrebljena ili ne - postaje sastavni dio samog pravila. Kanon 8. Nicejskog sabora, na primjer, određuje da novacijanski biskupi budu primljeni kao biskupi kada se uprazni lokalna biskupska stolica, ali biti prihvaćeni kao *svećenici* ili *horepiskopi*, ako pravovjerni biskup već zauzima lokalnu katedru. U ovom slučaju ideja o jedinstvu i blagostanju Crkve nadilaze svako drugo moguće učenje o "valjanosti" rukopoloženja izvan kanonskih granica Crkve, te *ikonomija*, to jest Božji plan za Crkvu - predstavlja živu fleksibilnost, koja nadilazi legalističko tumačenje valjanosti sakramenata.

Ikonomija, s druge strane, igra važnu ulogu u bizantskom zakonu o braku. Ovaj je zakon, kao što ćemo kasnije vidjeti, usmjeren u osnovi na to da izrazi i zaštiti učenje da je jedan kršćanski brak sakramentalna stvarnost i odražava "odnos Krista i Crkve" (Ef 5, 32) - u vječnom Kraljevstvu Božjem. Brak, prema tome, nije jednostavno ugovor, koji je neraskidiv sve dok su dvije stranke žive u ovom svijetu, nego je to vječna veza, koju smrt ne raskida. Prema sv. apostolu Pavlu (1 Kor 7, 8-9), drugi se brak tolerira, ali se sam po sebi ne smatra "legitimnim", bilo da je sklopljen poslije smrti jednog partnera, ili poslije razvoda. U oba slučaja dva braka se toleriraju "po ikonomiji", kao manje zlo, dok je četvrti brak isključen.

Po svojoj prirodi se *ikonomija* ne može definirati kao pravna norma, i često su se dešavale praktične zloupotrebe. Tokom cijele svoje povijesti, Bizantska crkva je poznavala polarizaciju između stranke "rigorista", koja se regrutirala, uglavnom, iz monaških redova, i popustljivije grupe crkvenih službenika, koji su se zauzimali za širu primjenu *ikonomije*, naročito u odnosu na državu. U stvari, *ikonomija* dozvoljavajući mnogobrojne putove primjene kršćanskog evanđelja u praksi, uključuje savjetovanje, raspravu, a često i neizbježno zatezanje odnosa. Crkva je dopustila da predstavnici i jedne i druge grupe nađu mjesto u katalogu njenih svetaca - Teodor Studita, a također i patrijarsi Tarasije, Nikifor i Metodije, Ignacije, a isto tako i Focije. Svima njima ona je odala počast, priznajući da je očuvanje pravoslavne vjere bila njihova zajednička briga. U stvari, u Bizantu nitko nikada nije poricao princip *ikonomije*. Prije se može reći da su se svi slagali s Eulogijem, patrijarhom aleksandrijskim (581.-607.), koji je pisao: "Ikonomija se može uvijek primjenjivati kada pobožno učenje ostaje nepovrijeđeno".[15] Drugim riječima, *ikonomija* se odnosi na praktičnu primjenu kršćanske vjere, ali ona nikada ne pravi kompromise s njenim istinama.

[14] Nicholas Mystikos, *Ep. XXXII* (papi), (ed.) A. Mai, *Spieilegium Romanum* 10 (1844) 300; PG 111, 213 a.
[15] Eulogius, citirano prema Photius, *Biblioteca*, 227, (ed.) R. Henry (Paris: Belles Lettres, 1965) str. 112.

7
RASKOL IZMEĐU ISTOKA I ZAPADA

Kristološki sporovi su, kao što smo vidjeli, izazvali na Istoku konačni rascjep između bizantskog kršćanstva i drugih drevnih kršćanskih zajednica: Sirijske, Egipatske i Armenske. Grci i Latini su ostali sami u zajedničkoj vjernosti Kalcedonu, kao dva kulturna izraza kršćanstva u rimskom svijetu. Raskol, koji ih je najzad odvojio, ne može se identificirati ni s jednim posebnim događajem, pa čak se ne može točno ni datirati. U ovom procesu svoju ulogu su odigrali i politička opozicija između Bizanta i Franačke imperije, i postupno otuđivanje u misli i praksi, i različiti razvoj u teologiji i ekleziologiji. Međutim, bez obzira na povijesne čimbenike, koji su sve više i više udaljavali dvije polovice kršćanstva jednu od druge, postojale su političke snage koje su radile u korist jedinstva. Bizantski imperatori su, na primjer, od četrnaestog do petnaestog stoljeća sustavno pokušavali ponovo uspostaviti crkveno jedinstvo s Rimom, da bi na taj način osigurali pomoć zapada protiv Turaka.

U stvari, ni raskol ni neuspjeli pokušaji oko uspostavljanja ponovnog jedinstva, ne mogu biti objašnjeni isključivo socijalno političkim ili kulturnim faktorima. Poteškoće koje je povijest učinila mogle su biti nadiđene da je postojalo opće ekleziološko mjerilo za rješavanje teoloških, kanonskih ili liturgijskih problema, koji su razdvajali Istok i Zapad. Ali srednjovjekovni razvoj rimskog primata kao konačnog mjerila u dogmatskim stvarima, stajao je u očiglednoj suprotnosti s učenjem o Crkvi, koje je prevladavalo na Istoku. Na taj način nije bilo mogućnosti da dođe do sporazuma o samom problemu, niti o načinu kako da se on riješi, sve dok je postojalo razmimoilaženje u učenju o vlasti u Crkvi.

1. Filioque

Bizantinci su smatrali da je *filioque* središnja točka neslaganja između Istoka i Zapada. U njihovim očima, unoseći dodatak u Simbol vjere, Latinska crkva se suprotstavila tekstu prihvaćenom na ekumenskom saboru, i dala dogmatski autoritet nepravilno shvaćenom učenju o Trojstvu. Među Bizantincima, čak i umjereni, kao što je bio Petar patrijarh antiohijski, koji je zamjerao sistematskom antilatinizmu svog carigradskog kolege Mihajla Cerularija, smatrao je da je interpolacija "zlo, pa čak i gore od zla".[1]

Uzeto u cjelini, Bizantincima je nedostajalo potpunije znanje kompliciranij povijesnih prilika, koje su dovele do prihvaćanja *filioque* na Zapadu: o interpolaciji u Simbol vjere u Španjolskoj u šestom stoljeću, kao sredstvu jačanja anti-arijevskih pozicija u Španjolskoj crkvi; o širenju interpoliranog Vjerovanja u Franačkom carstvu; o upotrijebi ovakvog Simbola od strane Karla Velikog u njegovoj anti-grčkoj polemici; o pozivanju franačkih teologa *post factum* na Augustinov spis *O Trojstvu* (*De Trinitate*), da bi se opravdala interpolacija (što Augustin nije nikada razmatrao) i, najzad, o prihvaćanju *filioque* u Rimu, vjerojatno 1014. godine. Focije je prvi od Grka pobijao *filioque* 866. godine, kada je u interpolaciji u Vjerovanja vidio ne samo izmjenu koju su izvršili nekakvi franački "barbari" na dalekom Zapadu, nego i oružje antibizantske propogande među susjednim Bugarima, za koje se bizantski patrijarh smatrao osobno odgovornim.

U svojoj okružnici istočnim patrijarsima (866.), Focije je tvrdio da su *filioque* "kruna zla", koju su franački misionari uveli u Bugarsku.[2] Već smo vidjeli da su njegove glavne

[1] Peter of Antioch, *Letter to Michael*, (ed.) Cornelius Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant* (Leipzig, 1856), 196.
[2] Photius, *Encyclical*, 8; PG 102, 725 c.

teološke primjedbe na interpolaciju bile u tome što ona dovodi do zbrke hipostatskih karakteristika Osoba Presvetog Trojstva, te je stoga to nova forma modalizma ili "polusabelijanstva". Nakon sabora 879.-880. godine, koji je svečano potvrdio originalni tekst Simbola vjere, i formalno anatemizirao svakoga tko bi "sastavljao novi "Simbol vjere" ili ga kvario "nezakonitim riječima ili mu bilo što dodavao ili oduzimao,"[3] Focije je bio potpuno zadovoljan. Da bi proslavio ono što je smatrao za konačnu pobjedu pravoslavlja, Focije je sastavio detaljno pobijanje učenja o "dvostrukom izlaženju" - svoju čuvenu *Mistagogiju* - u kojoj je također pohvalio papu Ivana VIII., koji je omogućio da dođe do ovog trijumfa.[4]

Pošto je *filioque* konačno prihvaćeno u Rimu i na cijelom Zapadu, ovaj je problem potezan pri svakom susretu između Grka i Latina, bilo da se radilo o polemičkom ili prijateljskom susretu. Bizantska literatura o ovom predmetu veoma je obilna. Martin Jugie, Hans-Georg Bek i drugi, napravili su njen pregled u svojim djelima. Argumenti Focija da je "Filioque nelegalna interpolacija", da "razara *monarhiju* (*jednost počela*) Oca" i da "relativizira stvarnost Osoba ili *hipostatski* postojanje u Presvetom Trojstvu", ostalo je središte rasprave. Ali često se spor svodio, s jedne i druge strane, na beskrajna nabrajanja patrističkih tekstova u korist tvrdnji bilo Grka ili Latina.

Pozivanje na stare autoritete često je bilo usredotočeno na tekstove onih Otaca – naročito Atanazija, Ćirila Aleksandrijskog, Epifanija Ciparskog – čija je glavna briga bila u anti-arijevskoj ili anti-nestorijanskoj polemici, to jest u ustanovljenju Kristovog identiteta, kao vječnog i preegzistentnog Božanskog Logosa. U odnosu na Duha Svetoga oni su neizbježno upotrebljavali izraze slične onima koji su bili prihvaćeni u Španjolskoj šestog stoljeća, gdje se interpolacija najprije i pojavila. U biblijskim tekstovima, kao što su Ivan 20, 22 ("To rekavši, dahne u njih i kaže im: Primite Duha Svetoga."), oni su vidjeli dokaz Kristova božanstva: ako je "Duh Božji" također i "Duh Kristov" (Rim 8, 9), Krist je sigurno "istobitan" s Bogom. Tako je moguće kazati da je Duh "u pravom smislu" Duh Sina,[5] pa čak i da "proizlazi bitni iz obojice" - Oca i Sina.[6] Komentirajući ove tekstove i priznavajući njihovu podudarnost s latinskom patrističkom mišlju, Maksim Ispovjednik s pravom tumači da njihovo značenje nije u tome da je "Sin počelo Duha Svetog" nego da "Duh izlazi kroz Sina, izražavajući tako jedinstvo naravi".[7] Drugim riječima iz djelatnosti Duha u svijetu posle utjelovljenja, mogao bi se izvoditi zaključak o istobitnosti tri Osobe Presvetog Trojstva, ali se ne može izvoditi nikakva uzročnost u vječnim osobnim odnosima Duha i Sina.

Međutim, oni koje su Bizantinci zvali *Latinophrones* - "latinski nastrojenim" - naročito Ivana Bijekosa (1275.-1282.), koga je car Mihajlo VIII- Paleolog postavio na patrijaršijski tron s izričitim ciljem propagiranja Lionske unije u Bizantu (1274.), činili su znatne napore da grčke patrističke tekstove o izlaženju Duha "kroz Sina", upotrijebe u korist *filioque*. Prema *latinofronima* i "kroz Sina" i "od Sina" predstavljaju legitimni izraz iste Trojstvene vjere.

Uobičajeni protuargument pravoslavne strane je bio da u Bibliji i patrističkoj teologiji, izlaženje "od" i "kroz" Sina označavaju *karizma* Duha, a ne njegovo hipostatski postojanje.[8] Jer, zaista, *pneuma* može označavati darovatelja i dar; a u ovom drugom slučaju, izlaženje Duha od ili kroz Sina – to jest kroz utjelovljenog, povijesnog Krista – dešava se u *vremenu* i

[3] Mansi, XVII, 520 e.
[4] Photius, *Mystagogy*, 89. PG 102: 380 - 381.
[5] Athanasius, *Ad Serapionem*, III, 1; PG 26, 625 b.
[6] Cirillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*; PG 68: 148 a.
[7] Maximus Confessor, *Epistola ad Marinus*; PG 91, 136 ad.
[8] Dokaz se nalazi u: Photius, *Mystagogy*, 59 PG 102: 337.

ne podudara se s vječnim izlaženjem Duha iz hipostazi Oca, jedinog "izvora božanstvenosti".

Većina teologa trinaestog i četrnaestog stoljeća su ipak došli do zaključka da je protuargument nedovoljan. Grgur Ciparski, nasljednik Bijekosa na patrijaršijskom tronu (1283.-1289.) i glava Sabora (1285.), koji je službeno odbacio Lionsku uniju, učinio je da ovaj Sabor odobri tekst koji, osuđuje *filioque*, priznaje "vječno objavljivanje" Duha kroz Sina.[9] Saboru je kao osnova poslužilo učenje da *karizme* Duha nisu vremenski stvorene stvarnosti, nego vječna nestvorena milost ili "energija" Božja. Ovom nestvorenom božanskom životu čovjek ima pristup u Tijelu utjelovljenog Logosa. Stoga nam milost Duha Svetog ne dolazi "kroz" ili "od" Sina; ono što nam je dano nije ni sama hipostaza Duha, niti stvorena, vremenska milost, nego izvanjska "projava" Boga, različita i od njegove Osobe i od njegove *biti*. Veliki bizantski teolog četrnaestog stoljeća Grigorije Palama, preuzeo je i razvio ovaj argument kao i Grgur Ciparski, formalno priznajući da je Duh kao *energija*, "Duh Kristov i dolazi od Njega, pošto ga je On udahnuo, poslao i objavio, ali, u Njegovom samom biću i Njegovom postojanju, ali nije od Krista, nego od Oca."[10]

Kako je vrijeme prolazilo, postalo je očigledno da spor oko *filioque* nije rasprava o terminima – jer je bilo razloga da se obje strane suglase i kažu da Duh izlazi "od Sina" – nego je to spor o problemu da li hipostatski postojanje Osobe Presvetog Trojstva može biti svedeno na svoje unutarnje odnose, kao što je to dopustio post-augustinovski Zapad, ili da li je prvobitni kršćanski doživljaj bio Trojstvo Osoba, a njihovo osobno postojanje nije bilo moguće svesti na zajedničku bit. Postavljalo se pitanje da li je prvi i osnovni sadržaj kršćanskog vjerskog doživljaja bila troosobnost ili istobitnost. Ali da bi se rasprava postavila na taj nivo i da bi došlo do istinitog dijaloga o pravoj biti stvari, bilo je potrebno da obje strane pokažu uzajamno razumijevanje. To se, nažalost, nikad nije dogodilo. Čak na saboru u Firenci, gdje je dolazilo do neprestane konfrontacije oko problema *filioque*, rasprava se kretala oko usklađivanja grčkih i latinskih formulacija. Najzad je sabor usvojio u osnovi augustinovsku definiciju o Presvetom Trojstvu, potvrđujući istovremeno da grčke *formulacije* nisu s njom u suprotnosti. Međutim, ovo nije bilo rješenje osnovnog problema.

2. Druge kontroverzije

U svojoj okružnici iz 867. godine, Focije je također kritizirao mnogobrojnu liturgijsku i kanonsku praksu, koju su u Bugarsku uveli franački misionari (opozicija oženjenom svećenstvu, miropomazanje (=krizmu) vrši samo biskup, post u subotu), ali njegova kritika je bila usmjerena i na činjenicu da su misionari zahtijevali od novokrštenih Bugara da potpuno napuste grčku praksu. On još uvijek nije smatrao da su razlike u praksi i disciplini prepreka za jedinstvo Crkve. Latinska interpolacija u Simbol vjere i učenje koje je iz toga izlazilo bili su jedini dogmatski problemi koji su, po Fociju, vodili raskolu.

Ovaj stav će uglavnom prevladati među najboljim bizantskim teolozima. Petar Antiohijski (oko 1050. godine) i Teofilakt Bugarski (oko 1100. godine) izričito podvlače da je *filioque* jedini problem koji dijeli Istok i Zapad. Pa čak i u kasnijem periodu, kada je odvojeni razvoj dviju teologija stvarao nove probleme, nalazimo mnoge istaknute Bizantince koji u svojim antilatinskim traktatima ne pokreću ni jedan drugi problem, osim problema o izlaženju Duha Svetoga.

Na manje prosvijećenom nivou narodne pobožnosti, međutim, polemika je bila oštrija

[9] Gregorius Cyprus, *Thomos* AD 1285; PG 142, 240 s.
[10] Gregorius Palamas, *Apodictic Treatise*, 1, 9. (ed.) B. Bobrinskoy u R. Chrestou, *Palama Syngramata* (Solun, 1962), vol. I, str. 37.

i često usmjerena na sporedne probleme. Kada su dobronamjerni, ali loše informirani franački reformatori u Bugarskoj pod Focijem, ili u Italiji pod Mihajlom Cerularijem, napadali praksu Grčke crkve, Crkva je često odgovarala s protunapadima na latinsku disciplinu i latinski obred. Na taj način se raskol jedanaestog stoljeća svodio isključivo na raspravu o ritualnoj praksi. Kao dodatak problemima, koje je navodio Focije, Mihajlo Cerularije spominje među "latinskim herezama" i upotrebu beskvasnog kruha u euharistiji, popustljivost u postu, krštenje s jednim, umjesto s tri uranjanja, i druge slične probleme.[11]

Cerularijevu listu hereze često su popunjavali i proširivali kasniji polemičari. Od problema navedenih u listi, Grci su samo jedan uporno navodili kao teološki problem, koji je ponekad stavljan po važnosti na isti nivo kao *filioque* – a to je problem *azimesa*, upotrebe beskvasnog kruha u latinskoj euharistiji. To je razlog da su u kasnom srednjem vijeku grčki i slavenski narodi Latine nazivali *azimistima*.

Argumenti koje su protiv latinske prakse iznosili Cerularijevi prijatelji i suvremenici – Lav Ohridski i Nikita Stetatos njihovi nasljednici ih ponavljali, mogu se svesti na sljedeće tri točke: (1) upotreba beskvasnog kruha je judaizam; (2) to proturječi povijesnoj činjenici zabilježenoj u sinoptičkim evanđeljima (Isus je uzeo "kruh"); i (3) njegova simbolika je "smrt" a ne "život", jer kvasac u testu je kao duša u tijelu. Za slabost ovih argumenata nisu potrebni dokazi. Naročito za drugu točku potrebno je da se riješe mnogi egzegetski i povijesni problemi: da li je posljednja večera (=Μυστικός Δείπνος, *Tajna večera*) bila pashalna večera? U tom slučaju je bio upotrjebljen beskvasni kruh. Ili, da li je Isus namjerno prekršio zakon da bi ustanovio "novi" zavjet? Može li *artos*, što normalno označava obični kruh, također da označava i "beskvasni kruh"?

Treći argument su također upotrijebili grčki polemičari u kristološkom kontekstu anti-armenske polemike. Nikita Stetatos je bio uvučen u raspravu s Armencima koji su, poslije pobjede makedonskih imperatora desetog stoljeća, bili u uskom kontaktu s Bizantom. Armenci su u euharistiji upotrebljavali beskvasni kruh, i Grci su podvlačili paralelu između ove prakse i monofizitske ili, preciznije, Apolinarijeve – armenske kristologije: kruh, simbolizujući Kristovu ljudsku narav, da bi odražavao Kalcedonsko pravoslavlje, mora biti "oduhovljen" i dinamičan, ispunjen živim energijama ljudske naravi. Imitirajući monofizitske Armene u njihovoj upotrijebi "mrtvog" *azimesa*, Latini su sami pali u apolinarijanizam i niječu da Krist kao čovjek ima dušu, Na taj način tokom srednjeg vijeka i nadalje, u grčkim i slavenskim zemljama se smatralo da su Latini pali u "apolinarijevu herezu". Ova optužba se, na primjer, pojavljuje u djelima monaha Filoteja, čuvenog ruskog ideologa iz šesnaestog stoljeća "o Moskvi kao trećem Rimu".

Poslije trinaestog stoljeća, skolastička preciznost, koja se pojavila u latinskom teologiji u odnosu na sudbinu duše poslije smrti i čistilišni oganj, odražavala se i u raznim susretima između latinskih i grčkih teologa. U unionističko ispovijedanje vjere, koje je trebao potpisati car Mihajlo VIII. Paleolog (1259.-1282.), bila je uključena dugačka klauzula u kojoj se tvrdilo da se duše "poslije smrti čiste ognjem čistilišta", prije nego što na nebu uživaju plodove pokajanja, a molitve za umrle su potrebne da bi olakšale njihove "patnje".[12] Iako je bizantska tradicija uvijek priznavala da su molitve za umrle opravdane i nužne i da jedinstvo svih članova Kristovog Tijela nije smrću prekinuto, te da zastupništvom Crkve mogu pokojnici da dođu bliže Bogu, ona nije priznavala učenje o otkupljenju preko "zadovoljština", a "čistilišne muke" su bile izraz čisto legalističkog stava. Latini su s ovim više začudili nego impresionirali bizantske teologe i ovaj problem nisu nikada uspjeli postaviti u širi kontekst

[11] Michael Cerularius, *Letter to Peter of Antioch*, (ed.) Will, *Acta et Scripta*, str. 179-183.
[12] Mansi, XXIV, 70 a.

učenja o spasenju, a to je jedini nivo na kome je učenje moglo biti uspješno opovrgnuto ili da mu se nađe alternativa. Čak u Firenci, gdje je po prvi put vođen dug dijalog o ovom problemu, rasprava se svela na pojedinosti i nikada se nije dotakla učenja o otkupljenju kao takvom.[13] Završila se prihvaćanjem, od strane izmorene grčke većine, detaljne i čisto latinske definicije.

Desetak godina prije sabora u Firenci, zbog povećanog interesa među Bizantincima za latinsku liturgijsku praksu, iskrsnuo je među Crkvama još jedan problem, a to je odnos između riječi ustanovljenja i zaziva Duha Svetoga – ili *epikleze*, u kanonu euharistije. Bizantski polemičari, zamjerajući Latinima što u rimskom kanonu mise nema epikleze, podvlačili su činjenicu da svaki sakramentalni čin biva djelotvoran preko Duha Svetoga. Nikola Kabasila (†1391.), čuveni duhovni pisac, u svom *Objašnjenju svete liturgije*,[14] u korist ove točke poziva se na autoritet samog latinskog obreda, čiju kršćansku autentičnost on izričito priznaje. On se poziva na to da je prizivanje Duha Svetoga dio latinskog obreda rukopoloženja i da je u rimskoj misi u molitvi „*supplices te rogamus*“ uključena molba za *darove*, koja slijedi odmah iza riječi ustanovljenja, činjenica koja, prema Kabazili, znači da riječi ustanovljenja nisu same po sebi posvećujuće. Ma koliko snažan bio ovaj posljednji argument, jasno je da je grčko izričito insistiranje na zazivanju Duha Svetoga (*epiklezi*) u duhu tradicionalne patrističke teologije o sakramentima, naročito što se tiče epikleze, ne kao "formule" posvećenja, suprotno latinskom, učenju, već kao normalno i neophodno ispunjenje euharistijske molitve, kod koje riječi ustanovljenja također sačinjavaju osnovni dio.

3. Vlast u Crkvi

Većina sporova, koji su u srednjem vijeku usmjerili Grke protiv Latina, mogli su biti lako riješeni da su obje Crkve priznavale zajedničku vlast, koja bi bila sposobna rješavati neizbježne razlike uvjetovane različitim kulturnim i povijesnim situacijama. Nažalost, iza različitih dogmatskih, disciplinskih i liturgijskih rasprava stajala je ekleziološka dihotomija. Danas će svaki povjesničar priznati da je srednjovjekovno papinstvo bilo rezultat dugog dogmatskog i institucionalnog razvoja, u kome Istočna crkva nije imala ni mogućnosti, a ni želju, da sudjeluje. Pravoslavni i rimokatolici se još uvijek spore o tome da li je, sa stajališta kršćanske Objave, ovaj razlog bio legitiman.

Reformirano papinstvo jedanaestog stoljeća služilo se ustaljenom Zapadnom tradicionalnom egzegezom: odlomci o ulozi Petra (osobito Mt 16, 18; Lk 22, 32 i Iv 21, 15-17) sistematski i legalistički su primjenjivani na biskupa Rima. Ovu tradiciju Istok nije prihvaćao, mada je Bizant nije potpuno ni ignorirao, nego je, ponekad, čak i upotrebljavao, osobito u dokumentima upućivanim Rimu, s namjerom zadobiti naklonost nekog pape. Međutim, ovome nikada nije pridavano neko konačno teološko značenje. Bizantski crkveni pisci su lako priznavali osobnu ulogu Petra kao "stijene" na kojoj je sagrađena Crkva. Kasnije polemičari, sistematski nastrojeni protiv Latina, nastojali su da to umanje. Ali ovo nije bio slučaj kod najprosvjećenijih bizantskih teologa. Tako, prema Fociju, Petar je "glava apostolskog zbora i postavljen je kao stijena Crkve, a Istina ga je odredila biti ključar Kraljevstva Nebeskoga."[15]

[13] Vidi glavne dokumente o diskusiji u: L. Petit *Patrologia Orientalis* 15 (Paris: 1903) str. 1-168.
[14] Nicholas Cabasilas, *Explanation of the Divine Liturgy*, chs. 29-30, (ed.) Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967), str. 179-199, trans. J. M. Hussey and P. A. McNulty (London: SPCK, 1960) str. 71-79.
[15] Photius, *Hom., 1*, trans. in C. Mango, *The Homilies of Photius* (Cambridge: Harvard University Press, 1958) str. 50.

Mnogobrojni odlomci, slični ovom kod Focija, mogu se naći i u drugoj bizantskoj crkvenoj literaturi i himnografiji. Međutim, njihovo pravo značenje se ne može razumjeti izdvojeno iz općih pretpostavki o naravi kršćanske vjere i o načinu njenog čuvanja i njenog trajanja u Crkvi.

Origen, opći izvor patrističke egzegetske tradicije, komentirajući Mateja 16:18, tumači čuveni *logion* kao Isusov odgovor na Petrovu ispovijed: Simon postaje "stijena" na kojoj je ustanovljena Crkva, jer izražava istinitu vjeru u Kristovo božanstvo. Origen produžava: "Ako i mi kažemo" "Ti si Krist, Sin Boga živoga", također postajemo Petar [...] jer svaki koji se sjedinjuje s Kristom, postaje stijena. Da li je Krist dao samo Petru ključeve kraljevstva, a da ih drugi blagoslovljeni ljudi ne mogu da dobiju?"[16] Stoga, prema Origenu, Petar nije ništa drugo nego prvi "vjernik", a ključevi, koje je primio, samo su njemu otvorili nebeska vrata: ako drugi žele da ga slijede, mogu "oponašati" Petra i primiti iste ključeve. Na taj način Kristove riječi imaju soteriološko, a ne institucionalno značenje. One samo potvrđuju da je kršćanska vjera, ona vjera koju je ispovijedao Petar na putu u Cezareji Filipovoj. U cjelokupnoj patrističkoj egzegezi prevladava ovaj smisao "Petrove" *logiae* i ostaje kao važeći u bizantskoj literaturi. U italo-grčkim homilijama iz dvanaestog stoljeća, koje se pripisuju Teofanu Kerameusu, može se također pročitati: "Gospodin daje ključeve Petru i svima onima koji su slični Petru; vrata Kraljevstva Božjega ostaju zatvorena za heretike, ali su lako dostupna vjernicima."[17] Prema tome, govoreći o Petru, Isus je podvukao *značaj vjere* kao temelj Crkve, a ne organiziranje Crkve kao čuvara vjere. Cjelokupna ekleziološka rasprava ~~između Istoka i Zapada~~ može da se svede na pitanje – da li vjera ovisi od Petra ili Petar od vjere. Problem postaje jasan kada se usporede dva koncepta o Petrovom *nasljedstvu* (*sukcesiji*).

Ako mnogi bizantski crkveni pisci slijede Origena u priznavanju ove sukcesije *u svakom vjerniku*, drugi imaju na kršćanstvo manje individualistički pogled. Oni smatraju da vjera može biti potpuno ostvarena samo kroz sakramentalno zajedništvo, gdje biskup, na vrlo specifičan način, ispunjava Kristovu učiteljsku službu i tako održava vjeru. U ovom smislu postoji definitivni odnos između Petra, koga je Krist pozvao da "utvrdi braću" (Lk 20, 32) i biskupa kao čuvara vjere u svojoj lokalnoj Crkvi. Rano kršćansko učenje, koje je najbolje izrazio Ciprijan Kartagijski u trećem stoljeću,[18] a prema kome "Petrova katedra" pripada biskupu u svakoj lokalnoj Crkvi – ostalo je stalni i očigledni uzor za Bizantince. Grgur Nisenski, na primjer, može da napiše da je Isus "preko Petra dao biskupima čast posjedovanja ključeva Kraljevstva Nebeskoga."[19] Pseudo-Dionizije, dok spominje *hijerarhe* – to jest biskupe rane Crkve – odmah se poziva na Petrovu osobnost.[20]

Primjeri uzeti iz kasnijih razdoblja, i to sasvim neovisno od anti-latinske polemike, mogu biti mnogobrojni. Petrova sukcesija se vidi u čuvanju prave vjere, i kao takva ne može biti geografski lokalizirana ili monopolizirana od jedne Crkve ili jedne osobnosti. Stoga je prirodno da Bizantinci nisu mogli razumjeti učenje o rimskom primatu kakvo je razvijeno u srednjem vijeku. Tako, u trinaestom stoljeću, neposredno po zauzimanju Konstantinopola od

[16] Origen, *Hom. in Mat*., XII, 10, (ed.) Klostermann GCS 40 (Leipzig, 1935) str. 85 - 89.
[17] Theophanes Kerameus, *Hom*. 55; PG 142, 965 a. Detaljniji uvid u patrističku egzegezu na Mt 16, 18, vidi u: J. Ludviga, *Die Primat Worte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Ehegese* (Muenster, 1952) i J. Meyendorff, "St. Peter in Byzantine Theology", u: *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, (ed.) J. Meyendorff (London: Faith Press, 1963) str. 7-29.
[18] O Ciprijanu, vidi, na pr., A, d'Ales, *La theologie de St. Cyprien*, (Paris: Beauchesne, 1922). P. Th. Camelot, "St. Cyprien et la primaute" Istina 4 (1957) str. 421 - 434. Vidi i M. Bevenot. Uvod i beleške za Kiprijanovu *De catholicae ecclesiae unitate*, ACW 25 (Westminster: Newman, 1957).
[19] Gregorius Nyssenus, *De castigatione*; PG 46, 312 c.
[20] Pseudo-Dionizije, *Eccl. hier*., VII, 7; PG 3: 561 - 564.

strane križara (1204.) Nikola Mesarit se obraća Latinima: "Vi pokušavate predstaviti Petra samo kao učitelja Rima. Međutim, božanski Oci govore da je obećanje, koje mu je dao Spasitelj, imalo *katoličko* (=*univerzalno*) značenje i da se odnosi na sve one koji su vjerovali i koji vjeruju, a vi ga silom svodite na usko i lažno tumačenje, pripisujući ga samo Rimu. Ako bi to bilo tako, bilo bi nemoguće da svaka Crkva vjernih, a ne samo ona u Rimu, u potpunosti posjeduje Spasitelja i da svaka Crkva bude osnovana na stijeni, to jest na Petrovoj ispovijesti, u sukladnosti s obećanjem."[21]

Očigledno je da je ovim Mesaritovim tekstom obuhvaćeno učenje Crkve, koje priznaje puninu katoličanstva u svakoj *lokalnoj crkvi* u smislu u kome su, na primjer, mogli govoriti apostolski Oci o "katoličkoj Crkvi Božjoj u Korintu". Katoličanstvo, a s njim i istina i apostolstvo, tako postaju Bogom dani atributi, koji pripadaju svakoj sakramentalno euharistijsko-centralističkoj zajednici, koja ima istinski episkopat, istinsku euharistiju i stoga, autentičnu Kristovu prisutnost. Bizantincima je bila strana ideja da jedna posebna Crkva, više nego druga, može imati, u punom teološkom smislu, više ovlaštenja u očuvanju vjere Petrove. Konsenzus biskupa, a ne vlast jednog posebnog biskupa, bio je za njih najviši mogući znak istine. Otuda, njihovo neprestano inzistiranje na vlasti sabora i njihova nesposobnost da shvate rimski nauk o papinstvu. Ne radi se, međutim, o tome da je sama ideja primata bila strana Bizantincima; oni su ga uglavnom smatrali mjerodavnim za saborsko zakonodavstvo, a ne kao Bogom danu funkciju neke posebne Crkve.

4. Dvije ideje o primatu

"Važna razlika između istočnog i zapadnog stava, zaslužuje biti posebno naglašena ... U razvoju Crkve u istočnim provincijama, ideja apostoliciteta igrala je veoma ograničenu ulogu, međutim ... Rim je dugovao svoj prestiž u Italiji i drugim zapadnim provincijama ... poštovanju, koje je mlada kršćanska zajednica na zapadu iskazivala svetom Petru ... čiji nasljednici su rimski biskupi.[22]

Povjesničari su često navodili činjenicu da je Rim jedina lokalna Crkva Zapada, koja je mogla dokazivati pravo "apostolskog porijekla" i privlačila je hodočasnike *ad limina apostolorum* (=*na pragove apostolstva*). Na Istoku su bezbrojni gradovi i manja naselja mogli autentično dokazati da su ih osnovali Petar, Pavao, Ivan, Andrej, ili drugi apostoli. Ove razne "apostolstva" nisu mogle postavljati nikakve pravne (juridičke) pretenzije: biskup Jeruzalemski i u četvrtom stoljeću, bio je samo vikar mitropolita iz Cezareje, građanske prijestolnice Palestine.

Kada je sabor u Niceji u svom čuvenom šestom kanonu smjelo spomenuo stare običaje, koji su priznavali izuzetnu prednost crkava Aleksandrije, Antiohije i Rima, izbor ovih crkava nije bio opredijeljen njihovim apostolskim osnovama, nego činjenicom da su se nalazile u najvažnijim gradovima carstva. Jer, da je mjerilo bilo apostolstvo, na čemu je inzistiralo kasnije zapadno tumačenje, položaj Aleksandrije, koju je osnovao apostol Marko, ne bi bio veći od Antiohijske crkve, gdje Novi Zavjet potvrđuje prisutnost apostola Petra.

Istok je ostao pragmatičan u svojoj definiciji sveopćeg ili lokalnog primata među Crkvama. Ovaj stav je učinio da sukob bude neizbježan čim je Rim priznao apsolutni i dogmatski značaj "apostolskim" mjerilo prvenstva. U stvari, u bizantijskom carstvu

[21] Nicholas Mesarites, u: A. Heisenberg, (ed.) *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II. Die Unionverhandlungen von 30. Aug. 1206, in AbhMunchAk, phil. Klasse (1923)* II, str. 34-35.

[22] Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium* (Gambridge: Harvard University Press, 1958) str. 39.

"pragmatizam" je označavao prilagođavanje strukturi države i ovo prilagođavanje objašnjava tekst kanona 28. sabora u Kalcedonu:

> "Oci su s pravom dali privilegij starom Rimu, zato što je bio carski grad. I sto pedeset najvjernijih biskupa (u Carigradu 381.), rukovođeni istim mislima, dadoše iste privilegije najsvetijem tronu Novog Rima, opravdano sudeći da grad, koji je počašćen prisutnošću cara, senata, uživa iste privilegije kao i stari carski Rim, treba da i u crkvenim stvarima bude uzvišen kao on, a po poziciji odmah poslije njega."

Ni u kom slučaju ovaj tekst nije imao za cilj potisnuti prestiž Rima (bio je upravljen protiv pretenzija Dioskura Aleksandrijskog koji je na saboru u Kalcedonu bio zbačen). Ali on je sigurno odbacio "Petrovsko" tumačenje rimskog primata i " bio je u sukladnosti s logičkim razvojem crkvenog organizma u bizantskom periodu, pošto je Konstantinova era prihvatila princip da se crkvena administracija podudara sa svjetovnom strukturom imperije."[23]

Kao što smo vidjeli, smatralo se da je Petrovo nasljedstvo uključeno u svaku biskupsku službu u svakoj Crkvi, i promatralo se kao odgovornost u kojoj je svaki "nasljednik Petrov, uključujući i biskupa Rima, mogao pogriješiti. Teolog šesnaestog stoljeća, Simeon Solunski, mogao je napisati:

> "Ne treba se protiviti Latinima kad govore da je biskup Rima prvi. Ovo prvenstvo nije štetno za Crkvu. Neka samo dokažu svoju vjernost Petrovoj vjeri i vjeri Petrovih nasljednika. Ako je tako, neka uživaju sve Petrove povlastice."[24]

5. Značaj raskola

Kulturne i povijesne razlike su lako mogle dovesti do teoloških razmimoilaženja. Ali iz neslaganja se nisu morale razviti suprotnosti i isključivosti. Između Istoka i Zapada su postojale razlike, čak i teški konflikti, već u četvrtom stoljeću, no bez obzira na vječiti zategnuti odnos, sve do jedanaestog stoljeća je postojala uzajamna priznata procedura za rješavanje poteškoća: sabor. Zajednički sabori, uglavnom na Istoku, koje je sazivao car i na kojima je rimskim legatima davano počasno mjesto, služili su kao posljednji sud, nadležan za rješenje nastalog spora. Tako je kriza, do koje je došlo u sporu Focija i Nikole I., okončana na posljednjem saboru (879.-880.), primjenom tog postupka. Ovaj sabor je, po rangiranju u Pravoslavnoj Crkvi, gotovo na istom nivou kao raniji ekumenski sabori.

Germanski usmjereno reformirano papinstvo jedanaestog stoljeća, definitivno nije više bilo nastrojeno na ovakav vid sabornosti. Križari su mnogo učinili produbljivanju antagonizma dviju kulturno različitih civilizacija Istoka i Zapada. I kada je papinstvo, poljuljano velikim zapadnim raskolom, a Bizant, ugrožena od Turaka, najzad pristalo održati unionistički sabor u Firenci, bilo je previše kasno stvoriti atmosfera uzajamnog poštivanja i povjerenja, u kojem je jedino moglo doći do autentično teološkog dijaloga.

[23] J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity*, (New York: Sheed & Ward, 1956) str. 74.
[24] Symeon Thessalonicensis, *Dialogus contra haereses*, 23; PG 155, 120 ab.

8
SUSRET SA ZAPADOM

Glavni sudionici u velikim teološkim sporovima, koji su se završili 1351. godine, – s izuzetkom Barlaama Kalabrijskog – imali su nepotpuno znanje o zapadnoj teologiji. Rasprave između Grka i Latina su se vodile oko formula, kojima su se služile i jedna i druga strana, ali svaka u potpuno drugačijem kontekstu. Za samog Barlaama, bez obzira na njegovo dvostruko teološko obrazovanje, teško se može reći da je bio eminentan predstavnik Zapadne teološke misli. Prije bi se reklo da je on manipulirao idejama, a najvjerojatnije je bio pod utjecajem nominalizma.

Međutim, formalne saborske odluke iz 1341. i 1351. godine, koje su potvrđivale teologiju o stvarnom "sudjelovanju" čovjeka u Bogu, pa prema tome, o realnoj razlici između "*biti*" i "*energije*" u Bogu, bile su nepodudarne s tadašnjom vladajućom latinskom teologijom. Značajan dijalog o sadržaju ovih odluka i o njihovom pravom odnosu prema patrističkoj predaji, na jednoj strani, i latinskoj skolastici, na drugoj, zahtijevao bi mnogo vremena, velikog povijesnog znanja i istinske otvorenosti duha. Ovih uvjeta je nedostajalo na jednoj i drugoj strani ali – oni su bili u Bizantu u procesu realizacije, za vrijeme posljednjeg stoljeća postojanja carstva. Ovo će biti glavna tema u ovom poglavlju.

1. Kantakuzenov kružok

Ivan Kantakuzen, zet legitimnog cara Ivana V. Paleologa, i sam car između 1347. i 1354. godine, vršio je odlučujući utjecaj na osiguranju pobjede palamizma u Bizantu, a i poslije abdikacije je ostao, gotovo četrdeset godina, moćna politička i intelektualna snaga u bizantskom društvu. Iako je 1354. godine primio monaški postrig, bez obzira na to, imao je na osobnom raspolaganju dovoljno materijalnih sredstava i utjecaja da djeluje na bizantske intelektualce kao plemeniti mecena. Putujući između Carigrada i Mistre na Peloponezu, on je u obije svoje glavne rezidencije bio pokrovitelj prepisivanja manuskripata i razvoja znanstvenih projekata.

I sam teolog, Kantakuzen je bio autor učenih apologija palamizma i podužeg spisa o opovrgavanju islama. Međutim, za vrijeme cijelog svog života nije gubio iz vida Zapadno kršćanstvo i mnogo puta je sudjelovao u raspravama s izaslanicima pape. Crkvena unija s Rimom je neprestano bila na diplomatskom dnevnom redu toga vremena, kao uvjet sudjelovanja zapadnih križara protiv Turaka. Mnogi Bizantinci, uključujući i cara Ivana V. Paleologa, koji je naslijedio Kantakuzena, bili su spremni da na brzinu prihvate sve papinske uvjete da bi dobili hitnu vojnu pomoć. Kantakuzen, podržan od najvećeg djela crkvenih krugova, naročito od Palaminih učenika, koji su zauzimali važne položaje u hijerarhiji – zastupao je ideju da jedinstvo može biti postignuto pod uvjetom da na jednom saboru budu riješeni problemi koji dijele Istok i Zapad. On je bio opravdano skeptičan u tome da bi Zapad mogao biti odlučujući u bilo kom slučaju i, s većinom bizantskog stanovništva, turskoj pobjedi je davao prednost nad izdajom pravoslavlja.

Kantakuzen se nije nikada suprotstavljao kontaktima sa zapadom, ali je u mnogo navrata predlagao ozbiljan teološki dijalog i aktivno se zalagao na bizantskoj strani za studioznu pripremu za eventualni susret. Neophodan preduvjet je bio poznavanje latinske teološke misli, i baš u Kantakuzenovim krugovima sistematski su prevođeni latinski teološki izvori na grčki jezik. Sam imperator se služio s nekim od ovih prijevoda u svojoj polemici protiv islama, međutim, njegov sekretar i prijatelj Dimitrije Kidonis, uz odobravanje i

podršku Kantakuzena, posvetio je cio svoj život prevođenju i proučavanju Tomizma. Za to vrijeme, jedan drugi prijatelj – Nikola Kabasila – oživljavao je sakramentalni misticizam u najboljim predajama grčkih Otaca. U razgovoru s papinskim legatom Pavlom 1367. godine, Kantakuzen razvija svoje uvjerenje da unija nikada ne može biti ostvarena carskim dekretima: "To je nemoguće u našoj Crkvi", kaže on "pošto vjera ne može biti prisiljena."[1] Njegov pogled na situaciju bio je realan, tim prije što je većina pravoslavnog svijeta bila izvan dometa bizantskog cara. Veliki dio grčkih masa bio je već pod turskom okupacijom, balkanski Slaveni su bili politički i crkveno neovisni, a nije bilo vjerojatno da bi Rusija prihvatila plan nekakve unije, skicirane bez njenog sudjelovanja. Bizant nije mogao da se nada da će legalizirati stvari u Crkvi kao što je to činio u vrijeme Focija, ali je mogao se nadati da u predstojećem dijalogu osigura intelektualno vodstvo. Kantakuzen je činio sve što je mogao da bi Bizantu dao neophodno intelektualno oruđe, da bi se, kao uvjet za crkvenu uniju, postiglo ono što su on i njegovi suvremenici smatrali za realnu mogućnost: teološka pobjeda Istoka nad Zapadom na unionističkom saboru.

Na temelju koji je postavio Kantakuzenov krug, izrasle su dvije ili tri generacije intelektualaca, koji su često zauzimali radikalno suprotne stavove u odnosu na glavne, u to vrijeme suvremene, teološke postavke. Tek nedavno je otpočelo istraživanje njihovih spisa i misli, ali, u sadašnjem stanju našeg znanja, skoro da je jasno da je, bez obzira na individualna zastranjivanja i velike greške, "u potaji" bio u pripremi susret sa zapadnom teologijom.

2. Humanisti i tomisti

Enciklopedijska zainteresirana Kantakuzena upućivala ga je da pruža podršku svim oblicima spoznaje, uključujući proučavanje svjetovne filozofije – tradicije koja je uvijek bila živa u malim grupama bizantskih aristokrata i intelektualaca. Sinodalni dekreti jedanaestog i dvanaestog stoljeća opominjali su humaniste na opasnost da se grčka filozofija promatra kao kriterij teološke misli, ali Barlaam iz Kalabrije, koji je u početku bio štićenik Kantakuzenovog kružoka, svodeći teologiju na nivo intelektualne mudrosti i rasplinutog znanja, prekoračio je granice dozvoljenog. Sabor iz 1341. godine dao je signal za njegovo pobijanje i osudu. Kantakuzenovo preuzimanje vlasti 1347. godine se podudaralo s potpunom pobjedom Palame i isihasta, u čemu su humanisti vidjeli apsolutnu katastrofu. Među humanistima je antipalamistička stranka regrutirala većinu svojih članova. Ukratko, Bizantska crkva je odbacivala platonizirani humanizam i odbijala prihvatiti uzore humanističke civilizacije, koja je na Zapadu bila u procesu usvajanja.[2] Baš u ovo vrijeme mnogi istaknuti humanisti, čiji su intelektualni uzori – Focije, Mihajlo Psel, Teodor Metohit – s prezirom govorili o Latinima kao "barbarima", otkrili su da je latinski zapad, a posebno Italija, poslijednje pribježište istinitog helenizma.

Dimitrije Kidonis (oko 1324. - oko 1398.), bliski politički saveznik Kantakuzenov, sigurno pripada ovoj kategoriji. Nepokolebivi pravoslavac u svojoj mladosti, ponekad je bio zabrinut što su ga protokolarni zahtjevi carskog poslanika kod pape primoravali da rimskog prvosvećenika oslovljava s "blaženstvo", "svetosti", "opći pastiru", "oče" i "namjesniče Kristov", a to može biti pogubno za vjeru.[3] Međutim, iznenada Kidonis otkriva *tomizam*. Kada je zbog svojih diplomatskih dužnosti bio prisiljen proučavati latinski jezik kod jednog

[1] Usp. J. Meyendorff, "Projets de Concile oecumenique en 1367: un dialogue inedit entre Jean Cantacuzene et legat Paul" u: *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960) str. 174.
[2] Usp. J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas* (Paris: du Scull, 1959) str. 194.
[3] Demetrios Cydones, *Letter I in Demetrius Cydones, Correspondance*, (ed.) G. Camelli (Paris: Belles Lettres, 1930) str. 2.

dominikanca iz Pere, služio se knjigom *Summa contra Gentiles* kao priručnikom. Efekt koji je knjiga učinila na Kidonisa, prijatelja Barlaamovog, razočaranog nedavnom pobjedom isihasta (1347.), bio je zapanjujući. I Latini, koje su Bizantinci smatrali nesposobnim da se uzdignu iznad vojničkih i komercijalnih poslova,[4] poznavali su grčku filozofiju! "Jer Bizantinci, koji su zapostavili svoju vlastitu mudrost, smatrahu da su latinska razmišljanja čiste izmišljotine." U stvari, ako bi se neko potrudio razotkriti misli sadržane u latinskim knjigama, za Bizantince sakrivene zbog nepoznavanja jezika, uvidio bi da su "Latini pokazivali veliku želju da se snađu u labirintima Aristotela i Platona, za što se naši ljudi nisu nikada interesirali."[5]

S odobrenjem i uz podršku Kantakuzena, Dimitrije je produžio rad na prijevodu. Kompletna *Summa contra gentiles* najveći dio *Summa theologica* i važniji tekstovi Augustina i Anzelma, bili su dostupni u grčkom prijevodu Dimitrijevim suvremenicima i budućim generacijama bizantske teologije. Sam Kantakuzen se služio Dimitrijevim prijevodom *Pobijanje Kurana* od dominikanca Ricoldo da Montecroce, kao izvorom za svoje spise protiv islama.

Prevodilačka djelatnost, kontakti s Latinima, putovanja u Italiju, učvrstili su Dimitrija Kidonisa u njegovom uvjerenju da je tomizam u stvari više "grčki", nego što je to Palamizam. U tome je on bio u pravu. Njegovo oduševljenje intelektualnim mogućnostima skolastike i talijanske renesanse, učinili su da je postao glavni savjetnik cara Ivana V. u njegovoj unionističkoj politici. Oko 1365. godine on je, neslužbeno, pristupio rimokatoličkoj crkvi. Objavio je mnogo traktata u zaštitu *filioque,* napisanih u duhu tomizma, koga je prihvatio. Međutim poslije sinodalne osude njegovog brata Prokla – također prevodioca Tome Akvinskog i uvjerenog antipalamiste – 1368. godine, sa strane tadašnjeg patrijarha Filoteja, on nije se više mogao nadati da će sekularni helenizam imati budućnost u Bizantu. Ipak je produžio, s uvjerenjem i očiglednom iskrenošću, sve do svoje smrti, da igra ulogu političkog zagovornika unije. Ali, da bismo razumjeli pravi značaj Kidonisovog uvjerenja, treba da imamo na umu da je za njega antička Grčka – ne Rim ili Carigrad – bila krajnji kriterij mudrosti. Na primjer, u jednom pismu filozofu Georgiju 1365.-1369. godine, njegovo davanje prednosti svetom Tomi uvjetovano je Tominom superiornošću nad Platonom;[6] a njegov divni, kratki traktat *De contemnanda morte*,[7] raspravlja o besmrtnosti čisto Platonovim terminima, i ni na jednom mjestu se ne poziva na kršćansku religiju. Dimitrije je istovremeno pisao tehničke teološke traktate i govore bez direktnog filozofskog prenaglašavanja. Ovo dvojstvo intelektualnog života bilo je karakteristično za bizantske humaniste, prije i poslije Kidonisa. Vjerska evolucija mnogih "*latinista*" (*Latinophrones*) razvijala se po istom obrascu.

Ma kakav da je bio slučaj braće Kidonis, utjecaj njihovih prijevoda bio je daleko širi nego njihov osobni stav i uvjerenje, i vodio je tome da su neki Grci primili rimokatoličku vjeru, pa su čak i ulazili u dominikanski red. Ovo je bio slučaj Manuela Calecasa (†1410) i Maxima Chrysoberga (oko 1430.), u čijem obraćenju izgleda da je grčki humanizam igrao manju ulogu nego kod Dimitrija. Ostali, kao što je znanstvenik Manuel Chrysoloras (†1415), nisu nalazili kod sv. Tome toliko teoloških "istina" koje bi služile kao dokaz latinske intelektualne nadmoćnosti. Manuel je prihvatio ponudu da u Firenci predaje grčki, a kasnije je igrao vodeću ulogu na saboru u Konstanci, gdje je čak bio kandidat za papu. U sljedećoj generaciji, čuveni kardinal Bessarion, imao je vrlo sličnu intelektualnu i osobnu karijeru. Palamizam je simbol odbacivanja svjetovnog humanizma. Jedan od njih je bio Proklo

[4] Demetrios Cydones, *Apology I*., u: G. Mercati, "Notizie di Procoro e Demetrio Cidone…" *Studi e Testi* 56 (1931) str. 365.
[5] Isto, 366.
[6] Demetrios Cydones, *Letter 33*, (ed.) R. J. Loenertz, *Studi e Testi* 186 (1956) str. 66.
[7] Demetrios Cydones, *De contemnenda morte*; PG 154,1169-1212.

Kidonis, koji je, u prvo vrijeme, pobijao platonizam služeći se tomističkim argumentima: Tomizam i *latinofronija* su tako postali prihvatljivo rješenje za male grupe intelektualaca, koji su se suprotstavljali palamističkoj misli.

Međutim, od prijevoda su imali koristi i teolozi palamisti. Neki od njih čak su pokušali da nadiđu dilemu između Palamizma i Tomizma. Nila Kabasila, koji je naslijedio Grigorija Palamu kao nadbiskup Solunski (†1363), a prije toga je bio učitelj Dimitrije Kidonisa, opisao je Dimitrije kao "strasnog entuzijastu u odnosu na Tomine knjige".[8] On je bio prvi među Grcima s potpunim poznavanjem latinske teologije, koji je pisao u korist palamizma i protiv *filioque*. Isto se može primijeniti, mada nešto u manjoj mjeri, na Josipa Brijenisa (†1439), učenog "učitelja", poznavatelja latinskog, poslanika na saboru u Konstanci, a koji je ipak ostao vatreni protivnik svakog dogmatskog kompromisa s Latinima. Još je jedan Tomist – palamista – Georg-Genadije Sholaris, bio aktivan u Firenci prije nego što je postao prvi patrijarh pod turskom okupacijom.

3. Palamistička teologija: Nikola Kabasila

Veoma veliki broj palamističkih spisa u jednom određenom razdoblju, objašnjava da je postojala uporna opozicija palamizmu sa strane izoliranih, ali utjecajnih, intelektualaca i duboki jaz na relaciji Istok-Zapad. Pored Nila Kabasile i Josipa Brieniosa, posebno su važna imena Ivana Kantakuzena i patrijarha Filoteja Kokinosa (1353.-1354., 1364.-1376.).

Među članovima užeg kruga oko Kantakuzena, nalazila se i markantna osobnost teologa laika, Nikole Kabasile (oko 1320.- oko 1390.). Nećak Nila Kabasile, Nikola je bio blizak prijatelj Dimitrija Kidonisa, s kojim je održavao i pismeni kontakt. Njegova prošlost je bila slična prošlosti Dimitrijevoj, a postigao je i sličnu političku karijeru u Kantakuzenovoj sjeni. Ali kada je Kantakuzen abdicirao (1354.), Kidonis se sasvim predao stvari unije s Latinima, a Kabasila je postao originalni eksponent tradicionalnog i patrističkog sakramentalne teologije.

Glavni teološki spisi Nikole Kabasila su *Život u Kristu*, opširno duhovno i teološko tumačenje sakramenata, *Objašnjenje božanske liturgije* i tri mariološke propovijedi. Važne teološke misli se mogu naći i u njegovim *Pohvalama* (*Encomia, laudationes*) raznim svecima. Mada su neki pisci vidjeli malu vezu između njegove i Palamine teologije,[9] među njima je, u stvari, potpuno jedinstvo inspiracije i cilja: potvrda da je zajedništvo s Bogom u Kristu, preko Duha Svetoga, jedini pravi smisao ljudskog života. Kabasilas je napisao kratak, ali oštar pamflet protiv antipalamite Nikifora Grigore i jasno se opredijelio u ovom sukobu. Smatralo se da su njegovi glavni teološki spisi izrazit manifest, usmjeren protiv ideologije humanista, od kojih su mnogi bili njegovi prijatelji. Njegova misao nije ništa drugo nego mistično bježanje od problema svakodnevnice. On namjerno nije citirao Palamu, ali mnogobrojni odlomci u *Životu u Kristu* su parafraze Palamine *Trijade*. Slično tome, on nigdje ne navodi crkvene Oce, ali gotovo na svakoj stranici *Života u Kristu* mogu se pronaći paralele s Ivanom Zlatoustim i Ćirilom Jeruzalemskim. Veličina Kabasile je u tome da je uspio braniti teologiju jedinstva s Bogom, u stoljeću punom izazova, a da pri tom ne bude ni skolastičar ni polemičar. Što je Palama predao u terminima pojmova i ideja, Kabasila je izrazio kao egzistencijalnu stvarnost, ne samo za monahe isihaste, nego za svakog kršćanina. Da bi se razumjela teološka djelatnost u Bizantu četrnaestog stoljeća, potrebno je čitati Palamu i

[8] Demetrios Cydones, *Apology III*; u: Mercati, "Notizie" 391.
[9] Vidi npr. H. G. Beck, *KTLBR*, str. 781.

Kabasila zajedno.

U *Tumačenju božanske liturgije*, još uvijek se čini da Kabasila polazi od pseudo-Dionizija i njegovog simbolizma. Ali kada se usporedi sa samim Dionizijem i s drugim srednjovjekovnim liturgičarima, postaje jasno da Kabasila predstavlja korak dalje u pravcu sakramentalnog realizma, srodnijeg po duhu s ranim kršćanskim shvaćanjem sakramenata. Ovaj realizam prožima *Život u Kristu*, gdje se autor više bavi sakramentalnom teologijom i duhovnošću, nego objašnjavanjem pojedinačnih detalja obreda. U prvoj glavi Kabasila se trudi pokazati da je božanski život, koji će biti "savršen" u *eshatonu*, živi doživljaj, dostupan i u sadašnjem vremenu.[10] Krštenje je novo rođenje za ovaj život. Kao kod ranijih grčkih Otaca, Kabasilinom teologijom krštenja dominira prije pozitivno poimanje "novog života", nego li negativno učenje o "opraštanju grijeha". U novom životu, u koji se ulazi krštenjem, čovjek prima "doživljaj": "On postaje oko da bi promatrao svijetlost".[11]

Ako krštenje daje novo biće, miropomazanje (=*krizma*) – dar Duha Svetoga daruje "energiju" i "pokret", to jest *slobodnu* osobnu radost milosti krštenja.[12] U euharistiji, Krist ne daje čovjeku "nešto od Sebe, nego Sebe." "Ovo je najslavnija svadba u kojoj Zaručnik vodi Crkvu kao Zaručnicu djevicu ..., kada mi postajemo meso njegovog mesa i kost njegove kosti."[13] Paradoks egzistencije Crkve je u tome da mi kao djeca, ostajemo slobodni, ali i zavisni od Njega kao Njegovi udovi."[14] Posvećenje dolazi jedino od Krista,[15] ali se svetost sastoji u sukladnosti naše *volje* s Njegovom božanskom voljom. Ovo posljednje Kabasila razjašnjava kada govori o nauci o "svetosti" u Crkvi: Čuda su Božji darovi, koja nisu zaslužena i ne predstavljaju svetost, jer svetost je slobodna ljudska aktivnost.[16]

Usporedno s Pavlovom slikom Krista kao Glave Crkve, Kabasila će govoriti o Isusu kao "srcu" Tijela: "Kao što uskrsli Krist ne zna za smrt, tako ni udovi Kristovi neće okusiti smrt. Kako može smrt da se dotakne udova koji su u zajednici sa živim srcem?" Ovaj odlomak i odlomci koji su mu paralelni, vode nas razumijevanju osobnog stila, kojim Kabasila opisuje kršćanski misterij,[17] i pokazuje svoju ovisnost od Makarijeve antropologije, koja je prevladavala u krugovima isihasta i uzimala upravo srce kao centar psihosomatske ljudske kompleksnosti.

Ekleziologija shvaćena kroz euharistiju – koja je, po KaBazili, kruna i "skup" svih sakramenata, a ne jednostavno jedna od njih;[18] duhovnost osnovana na novom doživljaju Krista; teocentrična antropologija: ova Kabasilina predaje je u izrazitoj oprečnosti s ideologijom humanista. Ipak, ovaj kontrast ne znači da je Kabasila bilo kada, čak i u polemikama, imao neke predrasude u odnosu na latinski Zapad. Vidjeli smo da i onda kada je osuđivao Latine što su iz kanona euharistije ispustili epiklezu, on ipak priznaje legitimnost samog latinskog obreda. Očigledno je, da je njegov stav prema Zapadnoj crkvi sličan stavu njegovog prijatelja Kantakuzena, koji se trudio objasniti palamističku teologiju papinom legatu Pavlu i inzistirao je na slobodnom dijalogu na jednom zajedničkom saboru. Sličan je

[10] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150, 496 d.
[11] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150, 560s - 561a.
[12] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150, 569a - 580s.
[13] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150, 593d.
[14] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150, 600a.
[15] Za ovo pogledaj Cabasilin komentar na vozglas "*svjataja svjatim*" u liturgiji. Vidi također *De vita in Christo*, PG 150, 613a.
[16] Cabasilas, *Vita S. Theodorae*; PG 150, 753-772.
[17] O ovome se mogu naći lijepa razmatranja kod M. Lot-Borodine, *Nicholas Cabasilas* (Paris: L'Orante 1958) str. 114-116.
[18] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*; PG 150: 585 b.

čak i stavu patrijarha Filoteja, koji je podržao projekt o sazivanju sabora i pozvao ostale patrijarhe da na njemu sudjeluju, izražavajući želju da će ipak "na saboru naš nauk biti bolje izložen nego latinski, tako da bi oni mogli da nam se pridruže u zajedničkom ispovijedanju."[19] U narednom stoljeću, kada je projekt sabora bio prihvaćen od strane pape, palamista Marko Efeški se ukrcao na brod za Ferraru s istim težnjama i nadama.

4. Firenca

Sabor u Ferrari-Firenci, događaj je od veoma velike teološke važnosti, bez obzira na mnogobrojne ne teološke čimbenike koji su doprinijeli uvjetima pod kojima se on održavao. Njegovo sazivanje predstavlja velik ustupak sa strane Rima – ustupak, koji su pape trinaestog i četrnaestog stoljeća sistematski odbijale, bez obzira na bizantske zahtjeve. Održavanje unionističkog sabora, na kome će se slobodno raspravljati o svima razlikama – uključujući i one s kojima se Rim već bio složio – trebalo je u stvari staviti, na određeni način, na provjeru zapadni dogmatski razvoj. Ovaj papinski ustupak je bio moguć jedino zbog "saborskog izazova" sa strane sabora u Konstanci i Bazelu. Da bi pokazao da ne može biti sabora bez pape, Eugenije IV. je priznao da je i papi potreban sabor.

Ali ako je mala grupa "latinski nastrojenih" humanista u Bizantu bila spremna za uniju jednostavnim prihvaćanjem papinskog nauka, ogromna većina – uključujući konzervativne palamiste – smatrala je da je sabor jedini normalni put za uniju i to na temelju pravoslavlja. Impresivna i formalno vrlo reprezentativna bizantska delegacija, koja je došla u Ferraru, bila je ometana ozbiljnim preprekama. Prvo, bila je interno razdijeljena u pogledu znanja: iako su se formalno, prilikom svog biskupskog posvećenja zaklinjali na palamizam, mnogi važni članovi su, u stvari, bili Barlaamiti i stoga skeptički nastrojeni u tome da li je prava spoznaja Božanske istine stvarno moguće i dostupno. Drugo, bez obzira na stalni kontakt sa zapadom ~~tokom nekoliko prošlih~~ decenija, izgleda da Bizantinci (možda pod utjecajem teorije o "pentarhiji", koja je priznavala da je papa patrijarh cijelog Zapada), nisu razumijevali dubinu bitnih ekleziooloških problema, koji su dijelili Zapad, te su propustili da ovu diobu iskoriste. Oni su vodili pregovore s papom pod pretpostavkom da je on taj koji može da govori u ime svih Latina i da odmah može da pruži vojnu pomoć protiv Turaka. I, najzad, reprezentativni karakter bizantske delegacije bio je samo formalan – delegacija je u stvari, bila izabrana iz male carigradske elite, koji je u to vrijeme bio grad na umoru s manje od 50.000 stanovnika,[20] i s nešto raštrkanih posjeda u Egejskom moru. Milijuni istočnih kršćana – biskupa, svećenika i svjetovnjaka – u Srednjoj i Maloj Aziji i na Balkanu, bili su već pod turskom okupacijom, prilagođavajući se novonastaloj situaciji i skeptički su se odnosili prema eventualnim latinskim križarskim ratovima. Moskovska Rusija je inače bila sumnjiva prema Zapadu. Pa ipak sve ove prepreke nisu spriječile da saboru u Ferrari-Firenci bude pružena prilika za koristan, dramatičan i u osnovi slobodan teološki dijalog.

Dekret *Laetentur caeli*, konačno potpisan 6. srpnja 1439. godine, bio je rezultat sasvim različit od teološke "pobjede" koja je očekivana u Kantakuzenovom kružoku. Dekret eliminira jednu točku spora između Grka i Latina: problem euharistijskog kruha, izjavljujući da i kvasni i beskvasni kruh mogu biti upotrijebljeni u svetoj tajni; i uključuje tri dogmatske definicije: o izlaženju Duha Svetoga, o čistilištu i o rimskom primatu.

Što se tiče *filioque*, dekret potvrđuje pretpostavku da ne postoji *bitna* razlika između

[19] Patrijarh Filotej, *Pismo bugarskom patrijarhu*; PG 152, 1412 b.

[20] Usp. A. M. Schneider, "Die Bevolkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert" *Gottingen Akademie der Wissenschaften, Nachrichten phil.-hist. Klasse* (Gottingen, 1949) str. 235-237.

grčkih i latinskih svetih Otaca u njihovom učenju o Trojstvu, i definira izlaženje tradicionalno latinskim augustinovskim terminima (*ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*). Nadalje on izričito ponovo potvrđuje da je riječ *filioque* bila legitimno (*licite ac rationabiliter*) umetnuta u Simbol vjere. Ipak se podrazumijevalo da se od Grka ne traži učiniti izmjenu u tekstu Simbola, kojim se služe.

Definicija o čistilištu po tekstu isto toliko dugačka i detaljno izložena kao o izlaženju Duha Svetoga – također nije bila u skladu s generalno prihvaćenim mišljenjem na Istoku o sudbini duše poslije smrti. U njoj je formulirana latinska srednjovjekovna doktrina o očišćenju poslije smrti, koje je bilo nužno kad god nije bilo dovoljno "plodova pokajanja" prije smrti. Definicijom je bila obuhvaćena formalna tvrdnja da nekrštene duše "silaze neposredno u had" (*mox in infernum descendere*).

Definicija o primatu potvrđuje da je rimski pontifeks, "istiniti namjesnik Kristov", "glava cijele Crkve, otac i učitelj svih kršćana", i da je njemu preko blaženog Petra "bila dana puna vlast pasti, upravljati i vladati sveopćom Crkvom." Definicija je bila svečano upućena zapadnim sudionicima sabora, čak više nego Grcima, i specifično u ovom pogledu je postigla željeni uspeh – u stvari, jedini veći uspeh Florentinskog sabora.[21] Bizantinci su olakšali svoju savjest time što su osigurali jedan umetak, koji je, po njihovom mišljenju, predstavljao ograničavanje papinske vlasti: Ona se treba vršiti "sukladno odlukama ekumenskih sabora i svetih kanona".

Pravoslavni apologeti često podvlače da su Grci bili podvrgnuti fizičkim i mentalnim pritiscima kad su potpisali ovaj tekst, ali ovo se teško može održati, pošto je Marko Efeški odbio potpisati i vratio se kući živ i zdrav. Mora se stoga pretpostaviti da su ostali, u momentu potpisivanja, smatrali da su u pravu, bilo teološki ili bar politički. Većina od njih uskoro je promijenila mišljenje, a oni koji su ostali vjerni svome potpisu, potpuno su se utopili u svijet talijanske renesanse i papinske politike i nisu više imali teološki utjecaj na svoje zemljake.

Četiri osobe iz grčke delegacije, odigrale su vodeću intelektualnu ulogu u Ferrari i Firenci, i u godinama koje su neposredno slijedile saboru: Marko, mitropolit Efeški, Bisarion, mitropolit Nicejski i dva svjetovnjaka, arhonta: Georgije Skolaris i Gemistos Pliton. Bisarion je bio predvodnik većine Grka, koji su najzad potpisali dekret o uniji; drugi predstavljaju tri potpuno oprečna oblika opozicije uniji.

Marko Eugenik (1392.-1444.) je postao Efeški mitropolit godinu dana prije sabora (1437.). Teologiju je proučavao kod Josipa Brienisa, a filozofiju kod Gemista Plitona; kod Plitona je dobio daleko potpunije i solidnije filozofsko obrazovanje nego što je to bilo uobičajeno u monaškim krugovima. Markov pogled na latinski Zapad se podudarao s pogledom kružoka oko Kantakuzena, u prethodnom stoljeću. I on je bio spreman priznati sabor kao ekumenski sve dok nije izgubio nadu da će ono što je smatrao za istinu, prevagnuti na saborskim sjednicama. Na početku saborskih sjednica u Ferrari, potaknut kardinalom Cezarinijem, Marko se obratio papi Eugeniju jednim preliminarnim govorom u kome se obraća "najsvetijem ocu" da primi "svoju djecu koja dolaze s Istoka" i "traže njegov zagrljaj". Ali on je također naglasio minimum uvjeta za pravu uniju: izbacivanje interpolacije, koju su Latini jednostrano unijeli u zajedničko Ispovijedanje vjere.[22] Kako su se rasprave kretale sasvim u suprotnom pravcu, njegov je stav, razumljivo, postao sve ogorčeniji. U raspravama su obično sudjelovali kao glavni grčki govornik, on i Bisarion. Njegova slaba točka je bila izvjesna nesposobnost da se izdigne iznad formalnog dnevnog reda – čistilišta, *filioque*,

[21] J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge: Harvard University Press, 1959) str. 411.
[22] *Ferrariae gesta*, (ed.) I. Gill (Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952) vol. 5, fasc. 1, str. 28 - 34.

epikleza – i da dođe do stvarnih problema, kao što su Anzelmovo juridičko poimanje "opravdanja", ili razlike između trinitarne teologije Kapadočana i Augustinovaca. Raskorak je stvorio i nedostatak povijesne perspektive na jednoj i drugoj strani i uvjerenje da svi Oci moraju da se slažu jedan s drugim: nije bilo druge alternative, nego ili odbaciti ili prihvatiti latinsko stajalište. Kada je Marko odbio potpisati saborsku odluku, kaže se da je papa izjavio: "Ništa nismo postigli."[23] Očigledno je tada Eugenije IV. bio svijestan stvarne situacije na Istoku, i znao da je Marko više nego ostali članovi grčke delegacije, predstavljao mentalitet koji je prevladao na Istoku. Sve do smrti je Marko ostao glava anti-unionista u Carigradu. U pravoslavnoj crkvi je proglašen za sveca.

Georgije Sholaris je cijelog života bio obožavatelj Tomizma i tomističke teologije i ostao je intelektualna enigma, koja čeka da je moderni znanstvenici razriješe. "O, uzvišeni Tomo", piše on u preambuli nekih svojih traktata, "zašto si se rodio na Zapadu? Da si rođen na Istoku, ti se ne bi stavio u zaštitu pogrešnog učenja Zapadne crkve o izlaženju Duha Svetoga i o razlici između Božje biti i Njegove energije, i bio bi naš nepogrešivi učitelj vjere, kao što si i sada u području etike."[24] S ovakvim stavom, sličnim stavu Nikole Kabasile, prihvaćanje tomizma, s izuzetkom izlaženja Duha Svetoga i palamizma – on je otišao u Firencu i tamo je u potpunosti podržavao uniju sve do pred donošenje saborske odluke. Tada je otputovao za Carigrad, ali je izbjegavao zauzeti izričit stav sve dok mu 1444. godine Marko Efeški nije na samrti povjerio vodstvo pravoslavne stranke. On se toga prihvatio, obukao monašku odoru pod imenom Genadije, a nakon pada Carigrada 1453. godine Muhamed II. ga je postavio za patrijarha. Sasvim je moguće da bi čovjek, kao što je Sholaris – da bizantska teologija nije umrla nasilnom smrću 1453. godine – bio u stanju pripremiti solidan dijalog, koji u Firenci nije uspio, ali koji je mogao dovesti do istinite unije.

Georgije Gemistos (oko 1360.-1452.), svjetovnjak kao i Sholaris, a bolje poznat po nadimku "Pliton" - sukladno s "Platon", bio je među govornicima, koje su Grci izabrali kao svoje zastupnike na saboru u Ferrari-Firenci. On svoje ovlasti nije mnogo koristio za vrijeme javnih sjednica, ali je zato bio veoma aktivan u grčkim raspravama izvan sjednica. Ono što je, vjerojatno, mnogima bilo nepoznato, a što je tek kasnije bilo otkriveno, osobito sa strane Sholarisa, Pliton je prekinuo svoje obaveze prema kršćanskoj vjeri i zamijenio ih, s grupom svojih učenika, platoničarskim poganstvom. Prema najboljoj raspoloživoj studiji o Plitonu, njegovo miješanje u teološke rasprave bilo je, prema tome, "savršeno licemjerno".[25] On je u Firenci podržavao Marka Eugenika, ali je, zajedno sa sholarisom, napustio Firencu prije proglašavanja unije. Ipak, izgleda da je uniju kasnije primio. U svakom slučaju, sve ovo za njega nije imalo nikakvog značenja. Uvjereni determinist u svojoj filozofiji povijesti,[26] on je vjerovao da ne mogu ništa učiniti glede predodređene sudbine Helena, ni zapadna pomoć niti vjernost pravoslavlju. Prema tome, kod Plitona je "sekularni humanizam" dostigao svoj vrhunac i, izgleda da je doveo skoro do bežanja od povijesne stvarnosti.

Plitonov defetizam, svakako nije bio kao takav prihvatljiv za sve bizantske humaniste. Za ovo je najbolji primjer slučaj jednog od njegovih učenika i bliskog prijatelja - Bisariona Nicejskog (1402.-1472.). Zamonašen 1429. godine, Bisarion biva izabran za mitropolitu 1436. godine kada je već sabor bio u pripremi. Međutim, njegova crkvena karijera, nije mu smetala da izražava bliske simpatije za humaniste. Njegova, očigledno iskrena, vjerska evolucija u Firenci (koja je išla u raskorak s evolucijom Sholarisa: u početku vatreni

[23] Syropulos, *Memoire*, X, 15; *Les "Memoires" du Grand Eccleslarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971) str. 496.
[24] G. Scholarios, *Oeuvres completes*, (edd.) L. Petit–M. Jugie (Paris: Bonne Presse, 1928-1936) VI, str. 1.
[25] F. Masai, *Plethon et le Platonisme de Mistra* (Paris: Belles Lettres, 1956) str. 321.
[26] Isto, str. 98.

zagovornik pravoslavlja, Bisarion je postao vođa unionističke stranke), može biti najbolje objašnjena njegovim osnovnim stavom prema teološkom znanju, koje je bilo slično znanju Barlaama iz Kalabrije. Pošto ne postoji fundamentalno i znanstveno obrazloženo znanje o glavnom problemu koji dijeli Grke i Latine – *filioque* – nema razloga da latinski Zapad ne bi mogao odigrati ulogu spasioca, ili bar ne bi mogao biti utočište za vječne vrijednosti helenizma. Značajno je da se cjelokupno literarno nasljeđe Bisariona – s izuzetkom nekoliko teoloških govora u Ferrari-Firenci – odnosi na grčku filozofiju. Njegovo monumentalno djelo *Pobijanje huljenja upravljenog protiv Platona*, predstavlja manifestaciju principa, koji sačinjavaju filozofiju njegovog učitelja Plitona. Pismo, potpuno inspirirano poganstvom, koje je poslije Plitonove smrti uputio njegovom sinu, nagovještava mogućnost da je on čak bio tajni član Plitonove poganske sekte.[27] U Bisarionovoj biblioteci je bio Plitonov rukopis s *tipikom* (*ordo*), što izgleda da potvrđuje navedenu činjenicu, koju ne može demantirati Bisarionova duga i časna diplomatska služba u kuriji papa humanista druge polovice petnaestog stoljeća. On je zaista ostao Grk po duhu, daleko više nego njegovi zemljaci na Istoku. Ali, koliko je ostao kao kršćanski teolog?

Osobnost Bisariona i njegova intelektualna evolucija najbolja su ilustracija činjenice da, iako je "florentinska definicija papinog primata zadala smrtni udarac sabornosti",[28] i tako izmijenila tok Zapadne crkvene povijesti i reformaciju učinila neophodnom; ona je u stvari zaobišla probleme, koji dijele Istok i Zapad, a zaoštravanjem situacije na jednoj i drugoj strani, učinila da raskol postane veća stvarnost nego što je to ranije bio.

[27] Kardinal Bessarion, (ed.) L. Mohler (Paderborn: Schoningh, 1942) III, str. 468 - 469. Vidi komentar na franc. prijevodu u: Masai, Plethon, 306 - 307.
[28] J. Gill, *The Council of Florence*, str. vii.

9
LEX ORANDI

Bizantsko kršćanstvo je poznato po bogatstvu svoje liturgije, bogatstvu koje odražava teološki – ili bolje – njen eklezиološki položaj. Preko liturgije Bizantinac je priznavao i doživljavao svoje dioništvo u Tijelu Kristovom. Dok je zapadni kršćanin provjeravao svoju vjeru prema izvanjskom autoritetu (učiteljstvu i Bibliji), bizantski kršćanin je liturgiju smatrao izvorom i doživljajem svoje teologije. Odatle i veliki konzervatizam, koji je često imao prevagu u Bizantu i post-bizantskom vremenu, u stvarima liturgijske tradicije i prakse. U svijetu koji se mijenja, liturgija je ostala identitet i kontinuitet Crkve.

Međutim, konzervatizam ne znači da liturgijske strukture Bizantske crkve nisu pretrpjele znatnu evoluciju. Jer ni teologija ni liturgijska pobožnost nisu mogli da u potpunosti ostanu daleko od problema koji su se rađali iz povijesti, i ako ih proučavamo zajedno, možemo slijediti evoluciju vjerske misli u Bizantu. Bez obzira na svoj konzervatizam kao živu kršćansku tradiciju, bizantska liturgija je kreativno odgovorila izazovu povijesnih promjena. Isprepletenost kontinuiteta i promjene, jedinstva i suprotnosti, vjernosti centralnom prototipu i lokalnoj inicijativi, neizbježni su u *Lex orandi* Crkve. Proučavanje ove isprepletenosti u Bizantu je preduvjet za razumijevanje njenog *Lex credendi*.

1. "Velika crkva" Carigrada

Čuvena crkva, koju je sagradio Justinijan, a koja je bila posvećena Kristu "Mudrosti Božjoj" ili "Agia Sofia" (=*Sveta Mudrost*), vjekovima je bila najveće vjersko zdanje u kršćanstvu. Služeći kao katedrala za *biskupa Novog Rima, ekumenskog patrijarha*, izazivao je divljenje u cijelom svijetu, i vršio je veliki estetski, a s tim i misionarski utjecaj. Kada su ga posjetili 988. godine poslanici ruskog kneza Vladimira Kijevskog, priznali su da su se pitali "da li su na nebu ili na zemlji", a ruski kroničar tumači da je rusko primanje bizantskog kršćanstva bilo posljedica njihovog izvještaja.[1] Utjecaj "Velike crkve" nisu osjećali samo "barbari". Ostale kršćanske zajednice koje su imale vlastitu tradiciju, primale su ga također. Za vrijeme bizantske okupacije Italije (šesto/sedmo stoljeće), Rimska crkva je usvojila veliki broj bizantskih himni.[2] Sirski Jakobiti, bez obzira što su se izdvojili od pravovjerja na osnovi kristoloških problema, prevodili su i usvajali bizantsku himnografiju, većinom za vrijeme bizantskog ponovnog zauzimanja Srednjeg istoka pod makedonskom dinastijom (867.-1056.).[3] Poznat je sličan utjecaj i na Armeniju.

Ovaj prestiž Carigrada naročito je značajan zbog toga što ne postoje nikakvi podaci o nekoj crkvenoj ili carskoj politici nametanja njegove prakse, bilo zakonom ili administrativnim mjerama. U samom pravoslavnom svijetu, koji je bio direktno u orbiti Carigrada i postao je čak više liturgijski centraliziran nego rimski svijet, liturgijska raznolikost je postajala sve do petnaestog stoljeća (usp. Simeon Solunski). Ova liturgijska centralizacija proizlazila je, ne iz planske politike centralne vlasti, nego iz izvanrednog kulturnog prestiža Carigrada, kao prijestolnice. Prihvaćanje liturgijske prakse ili tradicije od strane "Velike crkve", označavalo je konačnu sankciju i, najzad, kvazi garanciju univerzalnog prihvaćanja.

---

[1] "The Russian Primary Chronicle," trans. S. H. Cross, *Harvard Studies in Philology and Literature* 12 (1930) str. 199.
[2] A. Baumstark, *Liturgie comparee* (Chevtogne, 1953) str. 109 - 113.
[3] A. Baumstark, *Liturgie comparee*, str. 104 - 106.

S izuzetkom malog broja, priosobno površnih, elemenata koji su posuđeni iz carskog, dvorskog ceremonijala, liturgija "Velike crkve" je bila prije sinteza različitih elemenata, nego originalno stvaralaštvo.[4] Ova sinteza i "katolički" (=univerzalni) karakter, vjerno odražavaju ulogu Bizanta u politici i teologiji. Kao carstvo, Bizant je morao poprimiti različite kulturne tradicije, koje su je oblikovale, a kao centar imperijalne Crkve, neprestano je pokušavao da održi ravnotežu između različitih mjesnih teoloških tendencija, koje su kršćanstvo dijelile poslije četvrtog stoljeća.

Oblik bizantske liturgije, a otuda i njene teologije, određivali su slijedeći glavni elementi:

a) Rano kršćanstvo, pred-konstantinovska jezgra, kojem je Bizantska crkva (kao i druge glavne tradicije Istoka), ostala dosljedno vjerna u proslavljanju dvaju misterija (tj. sakramenata), koji "rekapituliraju" sve druge: krštenje i euharistija.[5] Bez obzira na potpuno drugačije uvjete kršćanskog života i na prihvaćanju krštenja djece kao sveopćeg obrasca, čin krštenja je zadržao redoslijed riječi i bitne oblike koji su bili formirani u drugom i trećem stoljeću. Obavljano potpunim uranjanjem, krštenje je ostalo precizan i svečan prikaz vazmenog otajstva i "prelaska" iz starog života u novi, odricanje od Sotone i zajedništva s Kristom. Čin je ostao čist od kasnijih oblika simbolizma i nedodirnut od svega što je izvan sakramentalnog teološkog razvoja. Miropomazanje (=*krizma*), koje svećenik vrši posvećenim "svetim mirom" (=*sveta krizma, ulje*), nikada nije bilo odijeljeno od krštenja. Neofit (tj. novokršteni), čak ako je dijete, bio je odmah pripušten primanju svete pričesti.

Pred-konstantinovska jezgra je manje vidljiva u razvijenoj bizantskoj euharistiji, čiji su periferni dijelovi bili uljepšani simbolizmom i protumačeni kao sakramentalno ponovno dovođenje u stvarnost života Kristovog. Središnji dio – to jest sam kanon euharistije – ipak je vrlo vjerno zadržao osnovni oblik i židovski korijen euharistije. Ovo važi za obje euharistijske liturgije, Bazilijevu i Ivana Zlatousta – koje su u bizantskom svijetu zamijenile staru palestinsku liturgiju "Sv. Jakova". Obje potiču iz četvrtog ili petog stoljeća, s direktnim autorstvom Bazilija iz Cezareje (†379.), gotovo sigurnom u slučaju kanona, koji nosi njegovo ime. Ali Bazilije se služio starijom tradicijom koju je on pripisivao samim apostolima.[6]

Njegova euharistijska molitva "je sigurno jedna od najdivnijih i najharmoničnijih formula ove vrste, koja nam je ostala u naslijeđe iz kršćanske starine [...], vrlo bliska po riječima najstarijoj kršćanskoj molitvi, s izrazima koji su također bliski samoj židovskoj molitvi."[7]

Prema srednjovjekovnom bizantskom *tipiku* (*ordo*), o kome razmišlja kanonist dvanaestog stoljeća Balzamon,[8] liturgija Ivana Zlatousta predstavlja uobičajeni oblik euharistije, koja se služila tokom cijele godine, osim u vremena velikog posta. Bazilijeva liturgija je služena samo u deset svečanih prilika. Stara liturgija "Sv. Jakova" ipak nije bila sasvim zaboravljena u Jeruzalemu i nekim drugim lokalnim zajednicama. Od ekleziološke je važnosti činjenica da je u Bizantu euharistija ostajala svečano slavlje, i u principu predstavljala skup cjelokupne lokalne kršćanske zajednice oko stola Gospodnjeg. U ovom pogledu, u odnosu na srednjovjekovni Zapad, kontrast je vrlo upadljiv. Ne samo da Bizantska crkva ignorira "tihe mise" ili mise s *intencijama*, već ona ne smatra kao pravilo svakodnevno

[4] Usp. A. Schmemann, "The Byzantine Synthesis" u: *Introduction to Liturgical Theology* (London: Faith Press, 1966) str. 116 - 166.
[5] Gregorius Palamas, *Hom., 60*, (ed.) S. Oikonomos (Athens, 1861) str. 250.
[6] Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, 27, (ed.) V. Pruche, SC 17 (Paris: Cerf, 1945) str. 233.
[7] Louis Bouyer, *Eucharist* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968) str. 302 - 303.
[8] *Ius Canonicum, Variae lectiones*; PG 119, 1033.

služenje euharistije, osim u manastirima. Što više, svećeniku nije dozvoljeno služiti euharistiju u istom danu više puta. Na samo jednom oltaru ne može se služiti više od jedne euharistije dnevno. Ova pravila stavljaju ekleziološku stvarnost Crkve, ostvarenu u jednoj euharistiji, iznad svih pastoralnih razloga i praktičnih razmatranja. Kao i u ranoj Crkvi, euharistija nikada nije čin posebne grupe vjernika, niti služi nekoj parcijalnoj ili slučajnoj svrsi; euharistiju uvijek cijela Crkva prinosi "*o vsjeh i za vsja*" [=*od svih, i za sve*].

b) Liturgijska evolucija takozvanog "katedralnog" obreda je izraz, koji je upotrijebio A. Baumstark, za praksu u crkvama glavnih gradova, za razliku od obreda u monaškim zajednicama.[9] U jednom manuskriptu je sačuvan opis ovog obreda, onakvog kako je obavljan od 802. do 806. godine,[10] u Svetoj Sofiji, a Simeon Solunski (†1429.) opisuje "pjevano bdijenje", koje je pripadalo istoj tradiciji, iako on priznaje da se to u njegovo vrijeme nije prakticiralo u svom čistom obliku čak ni u Svetoj Sofiji.[11]

Posvećujući relativno malo vremena čitanju Svetoga Pisma ili pjevanju psalama, ovaj je obred davao prednost izobilju himnografije i razvoju liturgije kao "*misterija*" ili "*drame*". Zaista je bilo teško sačuvati zajedničarski karakter kršćanskog bogosluženja ili učenja da je euharistija pričesni *obred*, kad su počeli služiti liturgiju u ogromnim bazilikama, koje su primale po nekoliko tisuća sudionika. Sada je rana kršćanska zajednica transformirana u gomilu nominalnih kršćana. Zlatousti, u svojim čuvenim *govorima* u Carigradu, opisuje ovu transformaciju kao stvarnu tragediju, i stoga je bilo neophodno da Crkva podvuče *duhovni* karakter kršćanskih sakramenata; da ih sačuva od svjetovne profanacije i da ih okruži velom i barijerama, i tako praktično isključi masu svjetovnjaka od aktivnog sudjelovanja u njenom služenju, s izuzetkom sudjelovanja u pjevanju himni.

Ova evolucija je mogla da se razvije na praktičnom i pastoralnom planu i da na taj način bude opravdana, ali razvoj je dobio potpuno nezdrav teološki izraz. Najizrazitiji svjedok toga je pseudo-Dionizijeva *Crkvena hijerarhija*. Ranije smo opisali kako je Dionizije objasnio "zemaljsku" liturgiju – kao *simbol* i samo *simbolično* predočavanje nepromjenjiva hijerarhije bića koja stoje između pojedinačnog kršćanina i Boga. Liturgija je nakon Dionizija počela igrati ulogu nekakvog svečanog uvođenja u tajne gnosticizma, a učenje o zajedničkom i općem životu u Kristu često je bilo potisnuto. Ipak je sakramentalna stvarnost i tradicionalnije shvaćanje liturgije, bilo sačuvano u samom obredu, te su teolozi, kao što je bio Nikola Kabasila, mogli da u svojim spisima o liturgiji, nadiđu zamršenu tradiciju individualizma i gnostičkog simbolizma, koje je uveo Dionizije u šestom stoljeću.

c) *Monaštvo*: Od početka Konstantinove ere, postojao je monaški red bogosluženja, a uporedo je nastajao tako zvani "katedralni" tip, koji mu je uskoro počeo konkurirati. Monaško bogosluženje je karakterizirao veliki broj nezavisnih dijelova općeg bogosluženja (Večernja, Povečerje, *Polunoćnica* i *Jutrenje*, četiri kanonska časa, kojima su u Jeruzalemu dodani i "međučasovi"), zatim, gotovo isključiva upotreba psalmodije, i, u početku, protivljenje himnografiji.[12] Monaška služba je mogla, kao što je to i bilo, na primjer u manastiru "*nespavača*" u Carigradu, da traje danonoćno, bez prekida. Monaške su zajednice razvijale i pokajničke vidike kasno bizantske sinteze: posni krug molitava, "velike poklone" (tj. *metanije, prostracije*) i post.

U najranijim raspoloživim opisima *Tipika* Studitskog manastira u Carigradu i palestinskog *Tipika* sv. Save – negdje iz desetog stoljeća – sačuvan je liturgijski poredak u

[9] A. Baumstark, *Liturgie comparee*, str. 124.
[10] Ms. Patmos 266, objavio A. Dmitrievsky, *Opisanie Liturgicheskikh Rukopisei* (Kiev, 1901), str. 1-152.
[11] Symeon Thessalonicensis, PG 155: 556d.
[12] A. Baumstark, *Liturgie comparee*, str. 114.

ova dva najveća monaška centra. Već tada je u oba centra bila izgubljena prvobitna čistoća monaškog bogosluženja. Ne samo da je prestala opozicija himnografiji, nego su obje zajednice postale važni centri sastavljanja himni (Teodor u Studionu i Ivan Damašćanski u sv. Savi). S druge strane, Pseudo-Dionizijev simbolični gnosticizam je u to vrijeme imao veliki utjecaj u monaškim krugovima: Ako je cilj zemaljske Crkve oponašati "nebesku hijerarhiju", onda su i monasi smatrali da su oni ti koji, tim više, imaju cilj živjeti "anđeoskim životom". U stvari, opće prihvaćanje Dionizijevog poimanja liturgije, moralo je približiti "monaški" i "katedralni" tip bogosluženja. Ipak ta integracija nije započela u Carigradu. *Tipik* "Velike crkve" i Tipik Studiona su bili izrazito odvojeni još u desetom stoljeću (kada su pravila Studiona, modificirana od strane patrijarha Alekseja, bila donesena u Kijev i prihvaćena od Teodozija Pečerskog). Do integracije je došlo u Jeruzalemu, gdje je u "katedralni" obred uključena monaška praksa. Bilo je to negdje u jedanaestom stoljeću.

Latinska okupacija Carigrada (1204.-1261.), a s tim i dekadencija Studiona, doprinijeli su da "Velika crkva" u Carigradu prihvati integrirani Jeruzalemski *Tipik*, i da to postane opća praksa u bizantskom svijetu.[13] Veliki patrijarsi isihasti u četrnaestom stoljeću, naročito Filotej Kokinos, bili su glavni nosioci ove liturgijske unifikacije.

Prihvaćanje jednog jedinstvenog sistema liturgije u svjetovnim i monaškim crkvama, olakšalo je liturgijsku unifikaciju u cijeloj Crkvi. Bizantska prevlast na kršćanskom Istoku, vodila je još većoj liturgijskoj centralizaciji, kakvu Rim nikada nije mogao ostvariti na Zapadu. Razlika je, ipak, bila u tome što ovoj centralizaciji nije pridavan poseban eklezиološki značaj, pošto je do nje došlo zbog neponovljivog kulturnog prestiža "Velike crkve". U stvari, bizantski obred u svojoj prvoj verziji, uopće nije bio carigradski nego sirijski, a u drugoj verziji je bio palestinski. Mogućnost koja je bila pružena novoobraćenim narodima da liturgiju prevedu na svoje jezike, stvarala je protutežu neudobnostima, koje su dolazile od centralizacije, i bila je moćno oruđe za misionarsku djelatnost. U svakom slučaju, liturgija je ostala glavni izraz jedinstva u Pravoslavnoj crkvi.

Prihvaćanje monaškog *Tipika* od strane Bizantske crkve, bilo je važno za reguliranje liturgijskog života cjelokupne kršćanske zajednice. U vezi s ovim, i ostale kršćanske zajednice – Kopti, Jakobiti, Armeni – imale su iste probleme. Prihvaćajući monašku duhovnost kao opći obrazac bogosluženja, kršćanski je Istok kao cjelina izrazio eshatološko značenje kršćanske poruke. Veličanstvenost liturgijskih zahtjeva opisanih u *Tipiku*, nemogućnost da ih prosječna zajednica ispuni u cjelini, i strogost pokorničke discipline, koja je sadržana u liturgijskim knjigama, služila je uvijek kao obrana protiv pokušaja da se Crkva suviše blisko identificira sa sadašnjim *eonom* (*vijekom*) već da bude putokaz prema Kraljevstvu koje dolazi. Ako se dobro razumije, istočna liturgija stavlja Crkvu u stanje neprestane eshatološke budnosti.

2. Liturgijski ciklusi

Bizantskim obredom, u njegovom potpuno razvijenom obliku dostignutom u četrnaestom stoljeću, još uvijek dominiraju vazmene teme ranokršćanske poruke: U Kristu čovjek *prolazi* iz ropstva u slobodu, iz tame k svijetlu, iz smrti u život. Često je, istina, bizantska liturgija upotrebljavala pojmove definicije, formalna dogmatska ispovijedanja ili romantičnu poeziju – kao što ćemo vidjeti u našoj raspravi o himnografiji – ali, nemoguće je razumjeti njenu strukturu i unutarnju logiku njenih ciklusa, ako se ne shvati dinamični poticaj *prijelaza* iz "starog" u "novo", što je središnja tema gotovo svake liturgijske jedinice. Svuda

[13] Usp. M. Skaballanovich, *Tolkovyi Tipikon* (Kiev, 1910) str. 410-416.

su prisutne varijacije na ovu temu. Bijedi čovjekova bivovanja u "starom Adamu" dat je poseban naglasak, u manjem ili višem obliku, isto kao što se blaženstvo novog života promatra ili kao već ostvarena realnost ili kao cilj koji tek treba biti ostvaren.

Normalno, svaki ciklus odgovara nekoj određenoj liturgijskoj knjizi. Dnevni ciklus bogosluženja, koji se nalazi u *Proširenom psaltiru*, ili u njegovom skraćenom obliku *Horologionu* (Časoslovu), upotrebljava vazmene teme u vezi s dnevnim promjenama svijetlosti i tame. Držeći se u svojoj postojanoj, neizmjenjivoj strukturi starih monaških obrazaca, koji su izbjegavali upotrebu himnografije, bizantske večernje i jutarnje službe su odabirale isključivo biblijske tekstove, da bi povezali dolazak noći s čovjekovim padom i odvajanjem od Boga, a izlazak sunca s dolaskom Krista "istinite Svijetlosti". *Večernja* počinje s buđenjem uspomene na stvaranje (Ps 103) i podsjećanjem na čovjekovu bespomoćnost poslije grešnog pada (Ps. 140, 141, 129 i 116) a završava se Šimunovom molitvom (Lk 2, 29-32), nadom na spasenje, idejom da i noć i smrt mogu postati blagoslovljeni odmor za one koji se nadaju u dolazak Mesije. Mijenjajući teme pokajanja i nade, *Jutrenje* predstavlja naše uznošenje u susret svijetlosti: Deset starozavjetnih himni - uključujući uzvišeni Mojsijev vazmeni himan (Izl 15, 1-18; Pnz 32, 1-43), i himan triju mladića u Babilonu (Dan 3, 26-56; 67-88) – koje su dio psalmodijske skupine, zvane kanon, koja dostiže kulminaciju u kombinaciji himni *Veliča duša moja Gospodina* (Lk 1, 46-55) i *Blagoslovljen Gospodin Bog Izraelov* (Lk 1, 68-79). U osvit zore trijumfalni psalmi 148, 149, 150 (latinske *Lode*), usklik "Slava Tebi, koji si nam pokazao svijetlost", i *slavoslovlje* (=*Slava Bogu na visini*), odražavaju kršćansku radost i uvjerenost u Bogom dano spasenje.

Večernja svakako cilja na "staro" stanje čovjeka i stoga su i u razvijenom bizantskom obredu obuhvaćena čitanja iz Starog Zavjeta samo na večernjoj. Kao kontrast, jutrenje je u određene dane obasjano čitanjem evanđelja. Tjedni ciklus se također služi temama "starog" i "novog", usmjeruje ih na nedjelju, "osmi dan",[14] "dan Gospodnji", i dan Njegovog drugog dolaska (Otk 1, 10), dan Njegovog uskrsnuća i Njegove prisutnosti u euharistiji. Ipak, "stara" židovska subota nije jednostavno odbačena. Ona je dan očekivanja, dan sjećanja na mrtve, koji čekaju uskrsnuće, a i dan kada je Krist, budući u grobu, sišao u Podzemlje (*had*) uvjeriti mrtve u nadolazeće oslobođenje. Na taj način se subota, zajedno s nedjeljom, smatra euharistijskim danom, čak i u vrijeme Velikog posta.

Pokretno središte godišnjeg bogoslužbenog ciklusa je Uskrs. Njemu prethodi period pripreme (*Veliki post*) i pedesetodnevno slavlje (*Pedesetnica*), a njegov datum određuje sljedeću liturgijsku godinu. Za svako ovo razdoblje je predviđena posebna liturgijska knjiga, koja sadrži odgovarajuću himnografiju: *Triod* za veliki post, *Pentikostar* za vrijeme između Uskrsa i Silaska Duha Svetoga, a *Oktoih* (Osmoglasnik) sadrži ciklus od osam tjedana, koji se ponavlja između druge nedjelje poslije Duhova i sljedećeg velikog posta.

Najzad dvanaest tomova *Mineja* (*Menaion - knjiga mjeseci*) sadrži službe za svaki dan kalendarske godine. Ogromni himnografski materijal, koji je kroz vjekove postupno ulazio u Minej, veoma je neujednačen po kvaliteti, no ipak službe velikim blagdanima i velikim svecima izobiluju himnama, koje su sastavili najbolji liturgijski pjesnici Bizanta. *Minej*, isto kao zapadni *Sanctoral*, sadrži kasniji post-konstantinovski razvoj liturgije, baziran na povijesnom zanimanju za prošle događaje, na lokalnoj pobožnosti povezanoj sa slavljenjem pojedinih svetaca i njihovih relikvija i na hodočašću svetim mjestima u Palestini. U svakom slučaju, *Minej* oblikuje vezu sa središnjim vazmenim sadržajem kršćanske vjere. Tako, na primjer, blagdanu Rođenja (25. prosinca) i Bogojavljenja (6. siječnja) prethodi period pripreme koji, himnografski i muzički, ima uzor u službama strasne sedmice. Na taj način,

[14] Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, 27, Pruche (ed.) str. 237.

križ i uskrsnuće su predstavljeni kao krajnji cilj utjelovljenja.

Tri glavna ciklusa godišnjih blagdana proslavljaju Krista, Djevicu Mariju i Ivana Krstitelja. Kristološki ciklus obuhvaća blagdane Blagovijesti, Božić, Bogojavljenje, Obrezanje, "Susret" sa šimunom ili *Sretenje* [=*Prikazanje Gospodinovo u Hramu*] (2. veljače) i Preobraženje. Blagdan Uzvišenja Križa Gospodinova (14. rujna), je sastavni dio ovog ciklusa. Ciklus Presvete Bogorodice obuhvaća proslavu njenog začeća, rođenja, ulaska u Hram i usnuća (*dormitio, uspenje*). Ciklus Ivana Preteče je rano-palestinska tvorevina s biblijskim temeljem i služi kao model za mariološki ciklus. U njega su uključeni blagdani začeća, rođenja, i pogubljenja (*glavosjek*). Cijeli ovaj sistem je ikonografski predstavljen na tzv. "Deisisu" – koji je često prikazan kao središnja kompozicija na ikonostasu, s Kristom kao centralnom figurom, a Marijom i Ivanom sa strane – nagovještava paralelizam između Bogorodice i Preteče, dva predstavnika roda ljudskog, koji su stajali najbliže Kristu. Nije obrađena posebna liturgijska pažnja svetom Josipu, izuzimajući relativno skroman spomen 26. decembra, kada se spominje s ostalim Kristovim "pretečama."

Minej ipak sadrži izričito spominjanje mnogobrojnih starozavjetnih osobnosti – proroka, careva i drugih – a teološki smisao toga je taj da su, poslije Kristovog silaska u podzemlje (*had*), i oni isto tako živi u Kristu, kao i oni koji su ugodili Bogu u novom savezu.

3. Himnologija

Uvođenje veoma obilne himnologije u "katedralni" obred, uglavnom je povezano s Romanom Slatkopojac. Postoji vrlo malo povijesnih podataka iz kojih bi bili vidljivi razlozi zašto su *kondaci* (*kontakia*) Romana i njegovih imitatora, u bizantskim liturgijskim ciklusima bili tako brzo zamijenjeni drugačijim tipovima himnografije, mada se može pretpostaviti da je *kondak* bio suočen s protivljenjem monaha. Iako je prvobitno obuhvaćao biblijske tekstove, ipak *kondak* nije sačinjavao zamjenu biblijskih psalama ili samih himni, a poticao je upotrebu muzike, koju su monasi smatrali suviše svjetovnom. Romanovi dugački pjesnički sastavi svakako da nisu imali organsku vezu sa strogim i striktno biblijskim okvirom večernjeg bogosluženja, jutrenja i drugih liturgijskih službi – kako su one bile ustanovljene manastirskim *Tipicima*. Međutim, činjenica da je Romanova poezija, iako izrazito Kalcedonska i Ćirilovska, uglavnom bila po strani velikih kristoloških sporova šestog i sedmog stoljeća, i kao takva je mogla doprinijeti pojavi himnografije, koja je bila teološki i dogmatski izrazitija od *kondaka*.

Prvobitna asketska opozicija mnogih monaških centara himnografskom stvaralaštvu, nije se mogla održati. U petom stoljeću Aksencije (†u Bitiniji oko 470) je sastavio *tropare*, kratke poetske sastave od dvije ili tri rečenice, koji su pjevani prema uzorcima biblijske psalmodije i vjerojatno, povezano s psalmima i himnama.[15] Ovaj stil himnografije je služio kao alternativa dugim i samostalnim Romanovim *kondacima*. Kratki *tropari* ili *stihire* su sastavljeni da bi bili pjevani poslije svakog stiha biblijskih tekstova, koji su prihvaćeni kao dijelovi Večernje i Jutrenja, a ne kao nezavisne liturgijske službe. Bila je napisana kompletna serija *tropara* da bi pratila deset biblijskih jutarnjih himni. Ove serije su dobile naziv kanon ili "pravilo". Poslije šeste pjesme u njih je često uključen odlomak Romanovog kondaka, dok su dijelovi istog *kondaka* parafrazirani u drugim *stihirama* ili *troparima* (na primjer u službama na Božić). Na taj način je sačuvano nekoliko kratkih odlomaka Romanove poezije u liturgijskim knjigama, poslije prihvaćanja novih oblika himnografije u devetom i desetom stoljeću. Izgleda da su palestinski monasi lavre Svetog Save (Andrej, koji je kasnije postao

[15] Usp. Life of Auxentios, ActSS., Feb. 11, 770ff., Febr. II, 770ff.

Kretski biskup, Ivan iz Damaska, Kosma Majumski) odigrali odlučujuću ulogu u osmom stoljeću, u reformi koja je u stvari predstavljala kompromis između prvobitne biblijske strogosti manastirskog pravila i slobodne Romanove lirike.

U svom konačnom obliku, koji je poprimio u devetom stoljeću – kasnija dotjerivanja su samo periferna – bizantski himnografski sistem je poetska enciklopedija patrističke duhovnosti i teologije. Prevelika je njegova važnost za naše razumijevanje bizantske vjerske misli. Srednjovjekovni Bizant nikada nije pridavao takvu važnost školama, intelektualnom umovanju, pa čak ni učiteljstvu, kakvo su pridavali i postigli oni na Zapadu. Mjerilo pravoslavlja i najveći izraz crkvene tradicije u srednjovjekovnom Bizantu, temeljio se na stoljećima staroj himnografskoj tradiciji, na koju su se pozivali – na primjer Grigorije Palama protiv Barlaama. Tako će se to zadržati i u slavenskim i drugim područjima, gdje će se raširiti bizantsko kršćanstvo.

Poteškoća da se za teologiju koristi himnografski materijal, leži u ogromnom izobilju i različitosti himana. Mnoge hagiografske legende i poetska preuveličavanja, koja se u njima nalaze, mogu se upotrijebiti jedino u kontekstu u kome su bila prvobitno napisana. Bizantinci su, očigledno, razumijevali razliku između dogmatskih postavki i poezije, jer su neki himni izričito nazivane *dogmatici* (*dogmatika troparia*). Na primjer, oni na subotnjem večernju uvijek su posvećeni važnosti utjelovljenja izraženog Kalcedonskom definicijom:

> "Tko da te ne slavi, presveta Djevice? Tko da ne slavi Onoga koga si prečisto rodila? Jedinorođeni Sin, koji od Oca sjaji prije vjekova, taj isti izađe od Tebe, Prečista, neizrečeno se utjelovivši i postavši radi nas čovjek po naravi, ne dijeleći se u dvije osobe, nego je poznat u dvije nepomiješane naravi. Njega moli, o preblažena, da se smiluje dušama našim."(*glas 6*)

Ovaj tekst je imao za cilj biti ispovijest vjere, a isto tako biti molitva i vjerska pjesma. To nije slučaj s mnogobrojnim osjećajnim himnama Mariji Bogorodici (*Teotokos*):

> "Raduj se, zemljo neposijana! Raduj se, grme neizgorivi! Raduj se dubino neizreciva! Raduj se, moste, koji vodiš na nebo i uzvišena ljestvice koju je Jakov vidio. Raduj se, božanska posudo mane! Raduj se Ti koja si dokinula prokletstvo! Raduj se Ti, koja si opozvala Adama! Gospodin je s Tobom." (*Večernja na Blagovijest*).

Duboki osjećaj ljubavi prema Mariji, koju su izrazili bizantski himnografi, isti oni koji su mogli da se služe preciznim i suhoparnim teološkim jezikom u drugim tekstovima, često je izraz liturgijske mudrosti i zdravog razuma. Liturgija Crkve, sveta drama koja obuhvaća cijelog čovjeka, treba poprimiti i preobraziti sve oblike ljudskog osjećaja i ne smije biti ograničena samo na zadovoljenje čovjekovog intelekta. Uzajamne izmjene i promjene i odnosi između raznih vidika vjerskih doživljaja, vjerojatno su tajna vječnog pečata, koji je bizantska himnografija utisnula na mnoga pokoljenja ljudskih duša.

Ljudskost bizantske himnografije pokazana je u *Triodu*, knjizi koja se upotrebljava za vrijeme posta, a čiji je veliki dio sastavio Teodor Studita i njegovi neposredni učenici. *Triod*, spomenik monaške duhovnosti, prihvaća patristički sistem antropologije, prema kome je čovjek istinski čovjek jedino kada je u stvarnom zajedništvu s Bogom: tada je on i istinski slobodan. Međutim, u sadašnjem palom stanju, čovjek je rob Sotone i kao što smo vidjeli u vezi s duhovnom Evagrijevom naukom, njegovo oslobođenje i spasenje pretpostavlja obuzdavanje "strasti" – to jest onoga što ga navodi više voljeti stvorenje nego Stvoritelja. Pokajanje je put koji vodi "bestrasnosti" (*apatheia*):

> "Koliko dobara se liših, ja prokletnik. Kakvo divno Carstvo izgubih zbog svojih strasti. Prestupivši zapovijedi, rastočih bogatstvo, koje sam primio. Teško tebi, strastima raspaljena dušo! Osuđena si na oganj vječni. Pa ipak, prije nego što dođe kraj, zavapi Kristu našem Gospodinu: Primi me kao bludnog sina, o Bože, i smiluj mi se!" (*Večernja na Nedjelju bludnog sina*).

Uzdržavanje i asketizam su sredstva koja se predlažu u borbi sa strastima. Ali ako je asketski ton i nešto povišen, dimenzija kršćanskog života i nade nikad nije izgubljena:

"Kraljevstvo Božje nije ni jelo ni piće nego radost u Duhu Svetome", najavljuje jedna *stihira* u prvu nedjelju velikog posta. "Udijeli siromahu, sudjelovanje u trpljenju: to je istiniti post, koji je ugodan Bogu." Pisci monaški usmjerenog asketizma ne gube iz vida brak, porodični život i društvenu odgovornost:

> "Brak je častan, ložnica neporočna; jer Krist unaprijed blagosilja i jedno i drugo uzimajući sudioništvo u hrani kao čovjek i pretvarajući vodu u vino u Kani […] da bi se i ti, dušo, promijenila" (*Kanon Andrije Kretskog, oda 9*).

Ali svi pozivi na "pokajanje" i "promjenu" bili bi besmisleni da nije dan predokus blagoslovljenog i radosnog Carstva koje dolazi. Trijumfalni himni vazmene noći, koje je sastavio Ivan Damašćanski, parafrazirajući vazmene govore Grigorija Nazijanskog, besmrtni su spomenici kršćanske radosti:

> Ovo je uskrsnuća dan!
> Narode, zasjajmo od radosti!
> Pasho! Pasho Gospodnja!
> Krist nas provede kroz smrti u život,
> sa zemlje u nebo.
> Zapjevajmo pjesmu pobjede!
> O, Kriste, velika i sveta Pasho!
> O Mudrosti, Riječi i Silo Božja!
> Dopusti nam potpunije sudjelovati u Tebi
> u beskonačnom danu Kraljevstva Tvojega.

II
DOGMATSKE TEME

Povijesni osvrt u prvih devet poglavlja ove knjige, predstavlja pokušaj da se izlože teološke kontroverzije, izrazite tendencije i osnovni izvori teološke misli u Bizantu. Nikada nije ni jedan bizantski teolog pokušao napisati *Summu*. To ipak ne znači da iza problema o kojima su teolozi raspravljali, nije postojalo osnovno jedinstvo inspiracije i smisao jedinstvenog i dosljedne vjerske predaje. Istina, Istok je bio manje sklon nego Zapad da ovo jedinstvo tradicije uobliči ili dogmatizira. On je bio više naklonjen održati vjernost "Kristovom umu" kroz liturgiju Crkve i kroz tradiciju svetosti, kroz živi *gnosis* Istine. Stoga, u bilo kojem sistematskom prikazivanju bizantske teologije, postoji opasnost njegovog nasilnog svrstavanja u kalupe racionalnih kategorija, stranih njegovoj prirodi. I baš do ovoga je došlo u mnogim udžbenicima dogmatske teologije, koji su se pojavili na pravoslavnom Istoku u osamnaestom stoljeću, a koji su pretendirali ostati vjerni bizantskim svetim Ocima. Georgije Florovski ih je okarakterizirao kao izraz "zapadnog ropstva" pravoslavnog duha. Jer nije dovoljno navoditi izobilje citata iz patrističkih ili bizantskih pisaca: prava dosljednost zahtjeva jedinstvo metode i identičnost prilaza.

Pokušao sam ovo postići u sljedećim poglavljima, prilagođavajući plan izlaganja sadržaju kršćanskog doživljaja: čovjek, stvoreni i grešni, susreće Krista, prihvaća djelovanje Duha i tako biva uveden u zajedništvo s Trojstvenim Bogom. Sam će čitalac prosuditi da li je ovaj plan pogodniji ili nepogodniji u odnosu na predmet koji se obrađuje.

U bizantskoj teologiji sistematsko izlaganje dogmatskih tema, neizbježno je zahtijevalo često pozivanje na spise, koji su, ponekad, izlazili iz kronoloških granica, koje su definirane u uvodu. Nemoguće je da se u Bizantu, na primjer, govori o antropologiji ili trinitarnoj teologiji, a da se ne citira Origen ili učenje velikih Otaca četvrtog stoljeća, koje su Bizantinci smatrali za svoje učitelje *par excellence*.

Neizbježno je bilo, s druge strane, i da moje razmatranje bizantskih pisaca bude pod utjecajem činjenice, da ja osobno, kao pravoslavni teolog, u Bizantu vidim produžetak velike tradicije nerazdijeljene Crkve, a preko nje i poruku našem vremenu.

10
STVARANJE

Patristička misao o stvaranju se razvijala u okviru vjekovne polemike protiv origenizma. U osnovi rasprave je bilo grčko shvaćanje o vječnom kozmosu i biblijski linearni pogled na povijest, koja je počela sa stvaralačkim *fiat* (*neka bude*). Polazna točka Origenovog pogleda na porijeklo svijeta bilo je u tom da je čin stvaranja izraz Božanske naravi, a pošto je ova narav nepromjenljiva, nikada nije bilo "vremena" da Bog nije stvarao. Dosljedno tome, svet je uvijek postojao, jer je Božjoj dobroti uvijek bio neophodan jedan objekt.[1] U origenizmu, vječnost stvaranja se u stvari, ontološki nije razlikovala od vječnosti Logosa. I jedno i drugo od vječnosti ishode iz Boga. Ova identifikacija je odvela Arija, pošto je odbacio vječnost stvaranja, učenju da je Logos rođen u vremenu. Antiarijanska teologija Atanazija Aleksandrijskog je definirala kategorije, koje su postale obrazac za kasnije bizantske pisce: razliku između rađanja i stvaranja.

1. Stvoritelj i stvorenje

Prema Atanaziju,[2] stvaranje je čin Božje volje, a volja je ontološki različita od Božje *naravi*. Po naravi Otac rađa Sina – i Njegovo rađanje je zaista iznad vremena – ali stvaranje biva po volji Božjoj, što znači da je Bog apsolutno slobodan stvarati ili da ne stvara i da, poslije stvaranja, ostane transcendentan u odnosu na svijet. Odsutnost razlikovanja između Božje naravi i Božje volje, bilo je svojstveno Origenu i Ariju. Postavljanje ove razlike pretstavlja Atanazijev glavni argument.

Potpuno je nemoguće zamisliti Oca bez Sina, jer "Sin nije stvorenje koje je postalo činom volje; On je po naravi pravi istobitni Sin (Očev)".[3] Sin je, prema tome, po prirodi Bog, dok je "narav stvorenja, koje nastaje iz ničeg, fluidna, nemoćna, smrtna i složena".[4] Pobijajući Arijevu ideju da je Logos stvoren kao i svijet, Atanazije tvrdi da "On nije stvoren radi nas, nega smo mi stvoreni radi Njega".[5] U Bogu, red naravi prethodi redu voljnog čina[6] i On je neovisan i uzvišeniji od reda naravi. Zato što je *Bog onaj koji jeste,* On nije determiniran ili ograničen na bilo koji način, u onom što *čini*, čak ni svojom *biti* ili bićem.

Prema tome, Božanska "narav" i stvorena "narav" su odvojeni i potpuno različiti vidici postojanja. Prva je sasvim slobodna od druge. Stvorenja ovise o Bogu; ona postoje "po Njegovoj milosti, Njegovoj volji i Njegovoj riječi ... tako da čak mogu i da prestanu postojati, ako Stvoritelj to zaželi."[7] Dakle, po Atanaziju smo otišli daleko od Origenovog kozmosa, koji je promatran kao neophodni izraz Božje dobrote, identificirane sa samom Božanskom naravi. Čak u ovoj točki, učenje o stvaranju, kako ga je izložio Atanazije, vodi do razlikovanja u Bogu između Njegove transcendentne biti i Njegovih osobina, kao što su "sila" ili "dobrota", koje izražavaju Njegovo postojanje i djelovanje *ad extra*, a ne Njegovu *bit*. Razliku *po naravi* između Boga i Njegovih stvorenja, i između "prirodnog" rađanja Sina od Oca i stvaranja

[1] Origenes, *De principiis*, I, 2, 10. (ed.) Koetschau, str. 41-42; Butterworth, str. 23.
[2] Usp. G. Florovsky, "The Concept of Creation in Saint Athanasius" *Studia Patristica* VI, part IV, TU 81 (Berlin: Akademie Verlag, 1962) str. 36-37.
[3] Athanasius, *Contra Arianos*, II, 60; PG 26, 448 - 449.
[4] Athanasius, *Contra Gentes*, 41; PG 25: 81 cd.
[5] Athanasius, *Contra Arianos*, II, 31. PG 26: 212 b.
[6] Athanasius, *Contra Arianos*, II, 2 PG 26: 149 c.
[7] Athanasius, *Contra Arianos*, I, 20, PG 26: 55a.

"činom volje", naglašavali su i Ćiril Aleksandrijski[8] i Ivan Damašćanski.[9] Razlika također predstavlja *raison d'etre* Kalcedonske definicije o "dvije naravi u Kristu. Može se razumjeti da su dvije naravi u "zajedništvu" jedna s drugom, kao "hipostatski" sjedinjene, ali one nikada ne mogu biti "pomiješane" – to jest shvaćene kao "jedna narav".

Atanazijevo nastojanje na prolaznom karakteru stvaranja, ne treba da nas zavede. On želi da pokaže *kontrast* između apsolutne, same sebi dovoljne Božje naravi, i od Njega zavisne svake stvorene naravi. Svakako da on ne želi stvorenje svesti samo na "fenomen". Božji stvaralački čin je proizveo novi "stvoreni" poredak, jednu drugu "bit" različitu od Njegove. "*Bit*" dostojnu Boga, koja zaslužuje Njegovu ljubav i Njegovo stvaranje, a koja je u osnovi "vrlo dobra". Bog ne stvara, kao kod Origena, jednostavno zbir jednakih umova, koji dobivaju smisao postojanja jedino kroz kontempliranje Božje biti, a koji su učinjeni različitim usred posljedice njihovog pada. Zato što je stvaranje *bit*, a ne jednostavno fantom ili privid, ima smisla da ono nalazi u samom sebi značenje, tako da čak i Bog "ljubi" svijet, tj. promatra ga kao stvarnost u odnosu na Sebe. Čak i onda kada je Logos preuzeo stvorenu narav u hipostatskom jedinstvu, prema Kalcedonskoj definiciji, ona je "zadržala svoje osobine". Maksim Ispovjednik i pravovjerni teolozi ikonoboračkog razdoblja, naročito su obradili pojam ove stvorene autonomije svijeta. Ovdje treba samo da naglasimo da sama ideja o promislu, ljubavi i zajedništva, koji odražavaju djelatnost Stvoritelja u odnosu na svijet, pretpostavljaju razliku i razlikovanje između Njega i stvorenog svijeta.

2. Božanski plan

Stvaranje u vremenu – tj. mogućnost stvarnog *početka* stvorenog bića – predstavlja glavno razilaženje između grčke misli i biblijskog Otkrivenja. Međutim, ideja o vječnom planu, koji je Bog postavio kada je stvorio svijet u vremenu, nije nepodudarna s učenjem koje se nalazi u židovskoj literaturi "mudrosti", ili još konkretnije, u Ivanovoj teologiji Logosa, ali donekle odgovara i ponekim preokupacijama grčke filozofske misli.

Tokom cjelokupne svoje povijesti, bizantska teologija, bilo "grčka" ili biblijska, borila se s mogućnošću da u dosljedan kršćanski pogled o stvaranju integrira teoriju o božanskim "idejama" o svijetu. Platonov kozmos *noetos* morao je biti odbačen pošto je pretpostavljao jednu vječnu realnost izvan Boga, bezličnu i "supstancijalnu", koja bi ograničavala apsolutnu slobodu kreativnog akta, isključivala stvaranje *ex nihilo* i težila da umanji supstancijalnu stvarnost vidljivog svijeta, smatrajući ga samo za sjenku vječnih stvarnosti. Ovo odbacivanje je bilo implicitno završeno osudom Origena 553. godine i eksplicitno, u sinodalnim odlukama protiv Ivana Italosa 1081. godine. U međuvremenu se patristička i bizantska misao razvijala u pravcu reakcije prema origenizmu. Grgur Nazijanski, na primjer, govori o "slikama svijeta" kao mislima o Bogu.[10] Ove "misli" ne ograničavaju slobodu osobnog Boga, pošto su različite od Njegove naravi; one su "savršene, vječite misli o vječnom Bogu".[11] Pošto ništa ne može biti stvoreno "u Bogu", misli ili ideje o svijetu su nestvoreni izrazi božanskog života, koje predstavljaju neograničenu mogućnost božanske slobode. Bog stvara svet ne *"od njih"*, nego *ex nihilo*. Početak svijeta je početak potpuno nove stvarnosti, nastale *činom* stvaranja, koji dolazi od Boga i u skladu je s Njegovim vječnim planom.

Postojanje u Bogu vječne, nestvorene "mogućnosti", koja nije Božja bit, niti bit

[8] Usp. npr. *Thesaurus*, 15; PG 75: 276 b; isto, 18; PG 75, 313c.
[9] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 8; PG 94, 812 - 813.
[10] Posebno vidi u: Gregorius Nazianzenus, *Carm. theol. IV, De mundo*, V, 67-68; PG 37, 421.
[11] Maximus Confessor, *Schololia*; PG 4, 317.

svijeta, niti je bit sama po sebi, ali koja podrazumijeva izvjesnu kontingentnost u odnosu na svijet, pretpostavlja antinomijsko poimanje Boga, i nalazi različite izražajne oblike u bizantskoj teologiji. Da bi je opisao, Georgije Florovski piše da "mi moramo da razlikujemo *dva vida vječnosti: suštinsku vječnost* u kojoj živi jedino Presveto Trojstvo i *kontingentnu vječnost* slobodne *djelatnosti Božje milosti*.[12] U stvari, u ovoj točki je bizantska teologija došla do direktnog osjećaja razlike između bezosobnog filozofskog učenja o Bogu kao apsolutnom, i biblijskog razumijevanja osobnog Boga, transcendentnog i slobodnog.

Da bi izrazio vezu između Stvoritelja i stvorenog, veliki Maksim Ispovjednik se služi starom teologijom o Logosu kao centru i živom jedinstvu *logosa* stvaranja. Terminologija je već postojala kod Filona i Origena. Ali dok kod Origena logoi kao *logoi* postoje samo u *bitnom* jedinstvu s jednim Logosom, za Maksima njihovo stvarno i "logično" postojanje je također izraženo u njihovoj *raznovrsnosti*. Velika razlika između Origena i Maksima je u tome što Maksim odbacuje Origenov pogled da su vidljiva stvorenja postala raznovrsna tek nakon pada. "Dobrota" stvaranja, prema Maksimu, prebiva u stvorenom svijetu, a ne samo u njegovoj zajednici s božanskom *biti*. Međutim, stvaranje ne može biti istinski "dobro" ukoliko nisu njegovi diferencirani *logosi* (*1ogoi*), koji su preegzistirali kao Božje "misli" i "volje", bili fiksirani u Njemu i održali zajedništvo s jednim "nadbitnim" božanskim Logosom.[13]

Stoga stvorenja ne postoje samo "kao *logosi*", niti samo zbog toga što ih Bog od vječnosti "poznaje"; ona postoje "po sebi" od onog momenta kada je Bog stavio u čin svoje predznanje. U Njegovoj misli, vječno, svijet postoji samo potencijalno, dok se njegovo stvarno postojanje dešava u vremenu. Ovo vremensko, stvarno postojanje stvorenih bića nije autonomno, nego je usredotočeno u jednom Logosu i s njim je u zajedništvu. Smisao je, prema tome, da je "jedan Logos, mnogo *logosa* (*logoi*) i mnogi *logosi* su Jedan"; "Jedan je mnogi prema stvaralačkom i ujedinjujućem izlaženju Jednog u mnoge, ali mnogi su Jedan prema promislu koji vodi mnoge da se vrate Jednom, kao svome svemogućem principu."[14]

Prema tome, paradoksno je da su stvorenja jedno u jednom Logosu, koji je ipak "nad-suštinski" i nadilazi mogućnost zajedništva.[15] "Tako, logosi (1ogoi), prema Maksimu, nisu identični ni s Božjom *biti* ni s bićem stvari u stvorenom svijetu. U stvari, kod Maksima je kombinirana apofatička tendencija s antipanteističkom tendencijom ... Ovo je postignuto, prije svega, zahvaljujući tome što su logosi (1ogoi) shvaćeni kao odluke Božje volje."[16]

Ostajući vjeran Atanazijevom razlikovanju *naravi* i *volje*, Maksim je uspio da izradi autentično kršćansku ontologiju stvaranja, koja će ostati obrazac i stvarno neoborivi autoritet,[17] kroz svu povijest bizantske misli. Ova ontologija pretpostavlja u Bogu razlikovanje između "naravi" (ili "biti") i "energije", razliku, koja će kasnije biti nazvana "palamizam". Ona pretpostavlja osobno i dinamično razumijevanje Boga, a također dinamično ili "energetično" shvaćanje stvorene naravi.

3. Dinamizam stvaranja

Prema Origenu, prvobitno, intelektualno stvaranje, je statično. Ono nalazi svoje pravo, *logično* postojanje u kontempliranju Božje *biti*, a njegov prvo *kretanje* je u obliku pobune

[12] Georges Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy," *E. Church Q.* 8 (1949) str. 67.
[13] Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str.76 - 84.
[14] Maximus Confessor, *Ambig*., 7; PG 91, 1081 c.
[15] Maximus Confessor, *Ambig*., 7; PG 91, 1081 b.
[16] Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 81.
[17] Usp. S. L. Epifanovich, *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i Vizantiiskoe bogoslovie* (Kiev, 1915) str. 136-137.

protiv Boga. Promjene i različitosti u stvaranju su posljedica pada i stoga su u osnovi zle. Za Maksima i za cjelokupnu bizantsku teološku tradiciju, *kretanje* (*kinesis*) stvorenog je neophodno i prirodna posljedica njegovog stvaranja od strane Boga.[18] Bog je, stoga, u stvaranju svijeta, postavio izvan Sebe, sistem dinamičnih bića, koja su od Njega različita u tome što se mijenjaju i kreću prema Njemu.[19] Prema tome, *logos* svakog stvorenja se sastoji u tome da je *bitno* aktualiziran;[20] nema "naravi" bez "energije" ili pokreta.

Ova dinamička koncepcija stvorene naravi čini Maksimov glavni argument protiv "monoenergista" sedmog stoljeća, čija je kristologija smatrala da je Kristova ljudska narav izgubila svoju prvobitnu *ljudsku* "energiju" ili volju, uslijed njenog sjedinjenja s božanskom naravi. Ali, po Maksimu, stvorena narav bi prestala postojati ako bi bila lišena *vlastite* energije, vlastite svrhe, vlastitog dinamičkog identiteta. Ovaj vlastiti pokret naravi, može biti potpuno svoj samo ako slijedi vlastiti cilj (*skoros*), koji se sastoji u težnji prema Bogu, ulasku u zajedništvo s Njim i tako ispunjenju *logosa* ili božanske svrhe kroz kojega i za kojega je i stvorena. Prava svrha stvaranja je, prema tome, ne kontempliranje božanske biti (koja je nepristupna), već sudjelovanje u božanskoj energiji, preobražaju i prijemčivosti za božansko djelovanje u svijetu. Kasnije ćemo se osvrnuti na antropološke i kristološke dimenzije ovog nauka o stvaranju. Međutim, ono ima očigledno i kozmološko značenje.

U Bizantu je bilo uglavnom prihvaćeno kozmološko učenje, naslijeđeno iz Biblije ili iz klasične starine. Bizantinci su toliko oklijevali da prihvate znanstveno znanje, da je čak bilo napisano da "skromni rezultati Bizanta u prirodnim znanostima, ostaju kao jedna od misterija grčkog srednjeg vijeka".[21] U svakom slučaju, bizantskoj teologiji ne bi trebalo prigovarati zbog ovog propusta, jer je ona potvrdila dinamizam naravi i tako dala fundamentalni poticaj proučavanju i kontroliranju njegovog razvoja.

Za vrijeme cijelog bizantskog srednjeg vijeka, Bazilijeve *homilije Hexaemeron* (o šest dana stvaranja svijeta) bile su obrazac i najautoritativnije štivo o porijeklu, strukturi i razvoju svijeta. Podražavajući Atanazijevu opoziciju helenskom i origenističkom učenju o stvaranju kao vječnom ciklusnom ponavljanju svijeta, i potvrđujući stvaranje u vremenu, Bazilije podržava realnost stvorenog pokreta i dinamizam stvorenog. Stvorenja ne primaju jednostavno svoj oblik i različitost od Boga. Ona posjeduje energiju, također Bogom danu, ali koja je autentično njihova vlastita. "*Neka zemlja pusti iz sebe* […] (Post 1, 24) – ova kratka zapovijed" kaže Bazilije "odmah je postala velika stvarnost, a stvaralački *logos* je učinio da, na način koji nadilazi naš um, niknu bezbrojne vrste biljaka ... Tako, prirodni poredak, primivši svoj početak od prve zapovijedi, ulazi u period sljedećeg vremena, sve dok se ne ostvari potpuno formiranje univerzuma."[22] Služeći se naučnim dostignućima svog vremena, a također i stoičkom terminologijom "iskonskih razloga", Bazilije ostaje teološki neovisan od svojih vanbiblijskih izvora. Na primjer, on odbacuje stoičku ideju da su *logosi* stvorenja ~~istinski vječne biti bića,~~ učenje koje je moglo da vodi vječitom obnavljanju "svjetova poslije njihovog uništenja."[23] Slično Atanaziju i Maksimu, Bazilije ostaje vjeran biblijskom učenju o apsolutnoj transcendentnosti Božjoj i slobodi u činu stvaranja; božanskom promislu, koji je preko *logosa* (*1ogoi*) dao svijetu biće i održava svijet u njegovom postojanju, ali ne na račun njegovog stvorenog dinamizma, koji je dio samog stvaralačkog plana.

[18] Usp. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus, 1969) str. 100-102.
[19] Usp. Maximus Confessor, *Ad Thal.*, 60; PG 90, 621 a.
[20] Maximus Confessor, *Ambig*.; PG 91, 1057 b.
[21] Milton V. Anastos, "The History of Byzantine Science: Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1961" *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962) str. 411.
[22] Basilius Magnus, *In Ne. Hom*. 5; PG 29, 1160 d.
[23] Basilius Magnus, *In Ne. Hom*. 3; PG 29, 73 c.

Postojanje svijeta kao dinamične "naravi" (to jest kao stvarnosti "izvan" Boga – za koga je on objekt ljubavi i promisla), koji se razvija po redu svog evolutivnog rasta i razvoja, daje mogućnost ljudskom duhu da sve stvoreno objektivno i znanstveno istražuje. To ipak ne znači da je stvorena narav ontološki "autonomna". Ona je stvorena za to da "participirala" u Bogu, koji nije samo prvi pokretač nego cilj stvaranja i krajnji smisao (*logos*) njegovog trajanja. "Bog je princip, centar i kraj" – piše Maksim – "ukoliko On *djeluje* bez prestanka ... On je princip kao stvoritelj; On je centar kao promislitelj i On je kraj kao zaključak, jer je *od Njega i kroz Njega i u Njemu sve*" (Rim. 11:36).[24] Znanstvena spoznaja koja bi ignoriralo ovo krajnje značenje stvaranja, bilo bi, stoga, opasno i jednostrano.

4. Posvećenje prirode

U ovom sadašnjem, defektnom stanju, stvorena narav ne ispunjava na odgovarajući način ono za što je određena. Biblijsko, antropocentrično učenje o svijetu, sačuvalo se u grčkoj patrističkoj literaturi: priroda trpi zbog pada čovjeka "mikrokozmosa", kome je Bog povjerio kontrolu nad prirodom, a koji je, umjesto toga, više volio da priroda kontrolira njega. Umjesto da preko svog unutrašnjeg smisla (*logosa*) i svrhe (*skopos*) postane božanski plan stvaranja i preko toga sam Bog, priroda je postala područje i instrument Sotone: kroz cijelo stvaranje "prirodna energija", koja se podudarala s prvobitnim Božjim planom, nalazi se u borbi s razornim silama smrti. Bizantski teolozi su uglavnom smatrali da sadašnje bivovanje stvorenog svijeta ima dramatičan karakter. Ovo je najizrazitije formulirano u liturgiji i duhovnosti.

Bizantski obred krštenja je naslijedio iz kršćanske starine jak prvotni naglasak na egzorcizmima. Promišljeno i svjesno odricanje Sotone, sakramentalno istjerivanje sila zla iz duše novokrštenog podrazumijeva prijelaz iz ropstva "kneza ovog svijeta", u slobodu u Kristu. Ipak liturgijski egzorcizmi nisu povezani samo s demonskim silama, koje kontroliraju čovjekovu dušu. U "Velikom *posvećenju* vode" na blagdan Bogojavljenja, istjeruju se nečiste sile iz kozmosa, u čijem osnovnom elementu – vodi, se smatra da je pribježište "zmajeva koji se gnijezde". Često spominjanje demonskih sila univerzuma u liturgijskim i patrističkim tekstovima, treba razumjeti u *teološkom* kontekstu, pošto se ono ne može svesti samo na Bibliju ili srednjovjekovne mitološke predodžbe, bez obzira što se u njima često odražavaju mitološka vjerovanja. "Demonsko" dolazi u prirodu zbog toga što je stvoreni svijet skrenuo sa svog prvotnog smjera i značenja. Bog je povjerio čovjeku, svojoj "slici i prilici", kontrolu nad prirodom. Ali čovjek je izabrao biti *kontroliran* od svijeta, te je tako izgubio slobodu. On je tako postao subjekt kozmičkog determinizma, za koji su ga vezale njegove "strasti", a u kojima krajnja vlast pripada smrti. Ovo je tumačenje koje Grgur Nisenski i Maksim primjenjuju na odlomak iz Postanka 3, 21 o "*odjeći od kože*", koja je, poslije pada, dana Adamu i Evi. Odbacujući Origenovu identifikaciju "odjeće" s materijalnim svijetom – tumačenju osnovanom na origenističkoj ideji o preegzistenciji duše – Maksim opisuje promjenu čovjekovog položaja samo terminima nove *ovisnosti* od animalne strane postojanja svijeta. Umjesto da je upotrijebio mogućnost svoje naravi da se sam uzdigne, a uzdigne i sve stvoreno prema Bogu, čovjek se podčinio željama materijalnih osjetila.[25] I kao rezultat, svijet, koji je prvobitno stvoren od Boga kao "vrlo dobar", postade čovjekova tamnica i njegovo stalno iskušenje, preko kojega "knez ovog sveta" ustanovi svoju vlast smrti.

Posvećujući vodu, hranu, biljke, pa i rezultate čovjekova stvaralaštva, kao što su djela

[24] Maximus Confessor, *Cap. gnostica*, I, 10; PG 91, 1085 d – 1088 a.
[25] Vidi posebno u: Maximus Confessor, *Ad Thal.*, 61; PG 90, 628 ab.

umjetnosti i tehnike – (Bizantska liturgija je vrlo bogata sakramentalnim radnjama posvećenja ili blagoslova), Crkva ih stavlja u njihove prvobitne i prave odnose, ne samo prema Bogu nego i prema čovjeku, koji je "slika" Božja. Objavljujući Božju vlast nad svemirom, kao što se to čini na bogojavljenskom blagoslivljanju, u stvari se potvrđuje da čovjek više nije rob kozmičkih sila:

> "Pred Tobom drhte nematerijalne sile; Sunce Te slavi i mjesec Te proslavlja. Zvijezde su Tvoje sluge. Svijetlost se klanja Tvojoj sili. Oluje strepe, a izvori Te obožavaju. Razapeo si nebo kao šator. Postavio si zemlju nad vodama ... (Stoga) skrivajući dubinu svog suosjećanja, Gospodine, Ti nisi mogao podnijeti da gledaš kako je Tvoj ljudski rod pobijedilo zlo, te si došao i spasio si nas ... Oslobodio si rod naše naravi."

Prema tome, posvećenje prirode podrazumijeva njenu demistifikaciju. Za kršćanina, prirodne sile ne mogu biti božanstvo, niti mogu biti podvrgnute bilo kom obliku prirodnog determinizma: Kristovo uskrsnuće, kidajući zakone prirode, oslobodilo je čovjeka od robovanja prirodi i pozvalo ga da u Božje ime ostvari svoju sudbinu kao gospodar prirode.

Kada bizantska liturgija objavljuje posvećenje kozmosa, često spominje ne samo demonske sile koje su uzurpirale vlast nad svijetom, nego i "bestjelesne nebeske sile", koje surađuju s Bogom i čovjekom u uspostavljanju prvobitnog i "prirodnog" poretka u svijetu. Međutim, Bizant nikad nije imao neki univerzalno prihvaćeni sistem ili opis anđeoskog svijeta –izuzimajući *Nebesku hijerarhiju* Pseudo-Dionizija, u kojoj je svaki od devet (anđeoskih) redova smatran kao posrednik između najviše sile, gore u visinama, i oblika postojanja, dole na zemlji. Dionizijev je cilj da sačuva, unutrašnje i izvanjske, hijerarhijsko poimanje svemira, primljeno iz neoplatonizma.

Bez obzira na njegovu proširenost, ali i periferni utjecaj, Dionizijevo učenje o anđeoskom svijetu nikada nije uspjelo da eliminira starije i bliže Bibliji ideje o anđelima.

Posebno upada u oči suprotnost između neznatne uloge, koju Dionizije pripisuje "arkanđelima" (drugi red odozdo u anđeoskoj hijerarhiji), i učenja koje se nalazi u židovskim apokaliptičkim spisima, uključujući Danijela, Judu i Otkrivenje, gdje su arkanđeli Mihael i Gabriel predstavljeni kao "glavne vojskovođe" Božje nebeske vojske. Ideja se održala u liturgiji, koju treba smatrati za glavni i najpouzdaniji izvor bizantske "*angeologije*".

Umiješani u borbu protiv demonskih sila svemira, anđeli predstavljaju, na određeni način, idealnu stranu stvaranja. Prema bizantskim teolozima, oni su stvoreni prije stvaranja vidljivog sveta,[26] a njihova je osnovna uloga da služe Bogu i Njegovoj slici – čovjeku. Biblijska ideja da anđeli neprestano slave Boga (Iz 6,3; Lk 2, 13) je česta tema bizantske liturgije, naročito kanona euharistije, koji poziva vjerne da se pridruže zboru anđela – to jest da uspostave svoju prvobitnu vezu s Bogom. Ovo jedinstvo neba i zemlje, sadržano u euharistiji, je eshatološki cilj svega stvorenog. Anđeli doprinose njegovoj pripremi, sudjelujući nevidljivo u životu kozmosa.

[26] Gregorius Nazianzenus, *Or.*, 28, 9; PG 36, 320 c; Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 3; PG 94, 873.

11
ČOVJEK

Pogled na čovjeka, koji je prevladao na kršćanskom Istoku, temelji se na učenju o "sudjelovanju" u Bogu. Čovjek nije stvoren kao autonomno ili samo sebi dovoljno biće. Njegova narav je prava narav samo ukoliko postoji "u Bogu" ili "u milosti". Milost, dakle, daje čovjeku njegov "naravni" razvoj. Ova osnovna pretpostavka objašnjava zašto izrazi "narav" i "milost" kada ih upotrebljavaju bizantski pisci, imaju značenje koje je potpuno različito od upotrebe na Zapadu. Termini "narav" i "milost", izražavaju dinamičan, živ i neophodan odnos između Boga i čovjeka koji su različiti po svojoj *prirodi,* ali su u *zajedništvu* jedan s drugim preko Božje energije ili milosti. Čovjek je ipak centar stvaranja, "mikrokozmos" - i njegovo slobodno samoopredjeljenje definira konačnu sudbinu svemira.

1. Čovjek i Bog

Prema Maksimu Ispovjedniku, Bog je, stvarajući čovjeka, "prenio" na njega četiri svoje osobine: postojanje, vječnost, dobrotu i mudrost.[1] Od ove četiri *božanske* osobine, prve dvije pripadaju čovjekovoj *biti*. Treća i četvrta su samo *ponuđene* čovjekovoj voljnoj prirodnoj sklonosti.

Ideja da je "sudjelovanje" u Bogu čovjekova posebna privilegija, izražena je u grčkoj patrističkoj tradiciji na različite načine, ali dosljedno. Irenej, na primjer, piše da je čovjek sastavljen od tri elementa: tijela, duše i Duha Svetog.[2] Kapadocijski Oci govore o "izlijevanju" Duha Svetog na čovjeka.[3] Grgur Nisenski u svom traktatu "*O stvaranju čovjeka*", kada govori o čovjeku prije pada, pripisuje mu "blaženstvo besmrtnosti", "pravdu", "čistoću". "Bog je ljubav", piše Grgur, "i izvor ljubavi. Stvoritelj naše naravi dao nam je i osobinu da volimo ... Ako nema ljubavi, deformirani su svi elementi slike Božje,"[4] Jean Daniélou, komentira ovaj odlomak i taj komentar može se primijeniti na grčku patrističku misao u cjelini:

> "Grgur identificira stvarnosti, koje Zapadna teologija promatra drugačije. On čovjeku pripisuje izvjesne oznake, kao što su razum ili sloboda, koje Zapad pripisuje (stvorenom) duhu. Ostalo, kao što je *apatheia* ili ljubav (koju zapadnjaci nazivaju "milost") pripisuje božanskom životu. Isto je i s efektima konačnog proslavljanja: nepropadljivošću i blaženstvom. Za Grgura, razlike ne postoje."[5]

Na taj način, najvažniji vidik patrističke antropologije, koji će bizantski teolozi tokom cijelog srednjeg vijeka smatrati bez prigovornim, je nauk da čovjek nije autonomno biće, da se njegovo pravo čovještvo ostvaruje jedino kad on živi "u Bogu" i posjeduje božanske kvalitete. Da bi ovu ideju izrazili, razni autori su se služili različitom terminologijom – origenističkom, neoplatonskom ili biblijskom. Pa ipak postoji sukladnost o bitnoj *otvorenosti* čovjeka, učenje koje se ne uklapa u zapadnjačke kategorije o "naravi" i "milosti".

Kao što smo vidjeli iz citata Maksima Ispovjednika u početku ovog poglavlja, "naravno" sudjelovanje čovjeka u Bogu nije statička djelatnost. To je izazov i čovjek je pozvan da raste u Božanskom životu. Božanski život je dar, ali i zadatak, koji treba biti

---

[1] Maximus Confessor, *De char.*, III, 25. PG 90: 1024 bc
[2] Iraeneus, *Adv. Haer*., 5, 6, 1
[3] Gregorius Nazianzenus, *Carm*.; PG 37, 452.
[4] Gregorius Nyssenus, *De opif. hom*. 5; PG 44, 137 c.
[5] Jean Danielou, *Platonisme et theologie mystique* (Paris: Aubier 1944) str. 54.

izvršen slobodnim ljudskim naporom. Ovaj polaritet između "dara" i "zadatka" često je izražen terminima kojima se čini razlika između shvaćanja "slike" i "sličnosti". U grčkom termin *homoiosis*, koji odgovara izrazu "sličnost" u Post 1, 26, upućuje na ideju dinamičnog progresa ("asimilacije") i podrazumijeva ljudsku slobodu. Da se poslužimo izrazom Grigorija Palame: Adam je prije pada posjedovao "iskonsko dostojanstvo slobode".[6] Prema tome, u bizantskoj tradiciji ne postoji suprotnost između slobode i milosti: postojanje Božanskih osobina u čovjeku – "milosti", koja je dio čovjekove naravi i čini da bude potpun čovjek – ne uništava njegovu slobodu niti ga ograničava da svojim vlastitim silama i snagama postane pravi čovjek. Što više, ona osigurava da suradnja ili sinergija između božanske volje i ljudskog izbora, čini mogućim napredovanje "iz slave u slavu" i vodi asimilaciji čovjeka s božanskim dostojanstvom, za koje je i stvoren.

Poimanje čovjeka kao "otvorenog bića", koje po prirodi posjeduje Božansku "iskru" i koje je dinamički usmjereno napredovanju u Bogu, ima direktnu važnost za teoriju spoznaje, a posebno za teoriju bogospoznaje. Zapadna skolastika je učila da se ova spoznaja zasniva na otkrivenim premisama – Svetom Pismu ili učiteljstvu Crkve – koji služe kao osnova razvoja, u sukladnosti s principima aristotelovske logike. Ovo teološko učenje, koje, u definiranju kršćanskih istina na temelju Objave pretpostavlja autonomnost čovjekova uma, bilo je osnovna postavka u sporu između Barlaama iz Kalabrije i Grigorija Palame u četrnaestom stoljeću. Prema Barlaamu, prirodni ljudski um ne može nikada dosegnuti božanske istine same po sebi, nego jedino može da izvodi zaključke iz objavljenih premisa. U slučaju kada objavljene premise posebno potvrđuju danu pretpostavku, logički intelektualni proces vodi "apodiktičkim" zaključcima, to jest intelektualno evidentnim istinama. Ipak teološka tvrdnja ne može se bazirati na objavljenim premisama, ne može se smatrati da je "dokazano" nego samo da je "dijalektički moguće". Palama, da bi opovrgao ove stavove razvija eksperimentalni koncept našeg spoznaje o Bogu učenjem da se Bog ne može spoznati putem čistog umnog procesa, ali da čovjek, kada je u *jedinstvu* s Bogom (tj. vraćen u svoje *naravno* stanje) može, pa čak i mora, da dođe do direktne spoznaje i doživljaja svoga Stvoritelja. Ova direktna spoznaja je moguće zato što je čovjek, pošto nije autonomno biće nego samo slika Božja "okrenuta prema gore", posjeduje prirodnu osobinu da nadiđe sebe i dosegne do božanskog. Ova osobina nije čisto umna, ona obuhvaća pročišćenje cijelog bića, asketsku ne navezanost i moralni progres. Palama piše: "Nemoguće je imati Boga u sebi ili doživjeti Boga u čistoći ili biti sjedinjen s *čistom* svijetlošću, ukoliko se sam čovjek ne očisti putem vrline, ukoliko ne izađe iz sebe, ili bolje, ukoliko ne nadiđe sebe".[7]

Očigledno da se ovo palamističko razumijevanje spoznaje podudara s učenjem Grgura Nisenskog o "osjećanju srca" ili "očima duše"[8] i s Maksimovim poistovjećivanjem bogospoznaje s "oboženjem". Za cjelokupnu patrističku i bizantsku tradiciju, pod bogospoznajom se podrazumijeva "sudjelovanje" u Bogu - tj. ne samo umska spoznaja, već stanje cjelokupnog ljudskog bića, preobraženog milošću, i slobodno sudjelovanje s njom naporom i volje i uma. U Makarijevoj monaškoj tradiciji koja se, na primjer odražava u spisima Simeona Novog Teologa, ova ideja "sudjelovanja" je neodvojiva od ideje slobode i svijesti. Pravi kršćanin spoznaje Boga slobodnim i svjesnim doživljajem. To je, u stvari, prijateljstvo s Bogom, a to je bilo čovjekovo stanje prije pada - stanje u kome je Bog želio da čovjek živi i koje je ponovo uspostavljeno u Isusu Kristu.

[6] Gregorius Palamas, *Triads* I 1, 9, (ed.) J. Majendorf (Luven, 1959) str. 27.
[7] Isto, str. 203.
[8] Usp. Danielou, *Platonisme et theologie mystique*, str. 240-241

2. Čovjek i svijet

Pod "slikom i prilikom" Božjom u čovjeku, ne podrazumijeva se samo otvorenost čovjeka prema Bogu nego i funkcija i zadatak čovjeka u cjelini stvaranja.

U borbi protiv Origena, Oci su jednodušno potvrdili da čovjek predstavlja jedinstvo duše i tijela. U ovome, biblijsko je stajalište odlučno nadilazilo platonsku duhovnost. Istovremeno, priznato je da *vidljivi* svijet i njegova *povijest* imaju svoje značenje za spasenje i otkupljenje. Ako su u origenističkom sistemu različitosti vidljivih pojava samo posljedica pada čovjekove tjelesne naravi - "uveličan" i defektan oblik postojanja duše, jedine stvarne i vječne realnosti, koja je duhovna i božanska - biblijsko i kršćansko učenje je shvaćalo svemir u svojoj cjelovitosti, kao "vrlo dobar". I ovo učenje je prije svega bilo primijenjeno na čovjeka.

Prema Maksimu Ispovjedniku, duša i tijelo su komplementarni i ne mogu da postoje odvojeno.[9] Ova tvrdnja, iako je prvobitno bila usmjerena protiv origenove ideje o preegzistenciji duša, izazvalo je problem o životu duše poslije smrti. Naravno da preživljavanje duše nije negirano, ali nije shvaćeno ni kao "oslobođenje" od tijela, u platonskom smislu. Odvajanje duše i tijela u času smrti, suprotno je "naravi" isto kao i sama smrt, a konačno i vječno preživljavanje duše je moguće jedino ako cijeli čovjek uskrsne na dan uskrsnuća. Pa ipak besmrtnost duše nije usmjerena samo prema uskrsnuću cijelog čovjeka. Ona je također uvjetovana srodnošću duše s Bogom. U duhovnoj literaturi bizantskog Istoka se često govori o "smrti duše" kao posljedici pobune protiv Boga, to jest kao posljedici grijeha. "Poslije prijestupa naših praroditelja u raju", piše Grigorije Palama "grijeh je ušao u život. Mi sami smo mrtvi i prije smrti tijela, mi podnosimo smrt duše, to će reći, odvajanje duše od Boga".[10]

Očigledno da dvojstvo čovjekove naravi nije jednostavno statičko postavljanje dva heterogena elementa jednog pored drugoga – smrtnog tijela i besmrtne duše; ono odražava dinamičku funkciju čovjeka između Boga i svijeta. Opisujući antropologiju Maksima, Lars Tunberg je potpuno u pravu kada piše: "Izgleda da Maksim naglašava neovisnost elemenata (tj. duše i tijela) ne prvenstveno da bi dokazao besmrtnost duše bez obzira na njenu povezanost s tijelom, već da bi podvukao stvaralačku Božju volju kao jedini konstruktivni element za dušu i tijelo i za njihovo jedinstvo."[11] Opet se vraćamo na postavku koju smo naveli na početku ove cjeline: Čovjek je istiniti čovjek zato što je slika *Božja*, a božanski element u čovjeku tiče se ne samo duhovnog vidika – kako su tvrdili Origen i Evagrije – nego cjelokupnog čovjeka, duše i tijela.

Ovo posljednje je razlog da većina bizantskih teologa opisuje čovjeka terminima trihotomijske sheme: duh (ili um), duša, tijelo. Njihov trihotomizam je direktno povezan s naukom o sudjelovanju u Bogu kao osnovi antropologije.

Vidjeli smo da se ova bogocentričnost pojavljuje kod Irenejeve upotrijebe Pavlovog trihotomizma: duha, duše i tijela.[12] Pod origenističkim utjecajem, Oci četvrtog stoljeća, za kojima su slijedili kasnije bizantski pisci, više su voljeli da govore o umu (*nous*), duši i tijelu. Želja da se izbjegne nejasnost u odnosu na identitet "duha" i da se potvrdi stvoreni karakter ljudskog "duha", možda je doprinio ovoj evoluciji. Ali, čak i tada nije zadovoljavala

[9] Maximus Confessor, *Amb*. 7; PG 91, 1109 cd
[10] Gregorius Palamas, *Hom*. 11; PG 151, 125. Ostalo vidi u: J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* (London: Faith Press, 1964) str. 122-124.
[11] Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, str. 103
[12] Iraeneus, *Adv. Haer*., 5, 6, 1.

origenistička i evagrijevska terminologija jer je učenje o *duhu* (*nous*) bilo povezano s mitom o vječnoj preegzistenciji, istočnom grijehu i ponovnom uspostavljanju stanja prije utjelovljenja. Mada je ova terminologija uspješno odražavala vidik patrističke terminologije, ona je propustila naglasiti čovjekovu funkciju u ovom vidljivom svijetu. Tako, kod Maksima Ispovjednika ljudski *um*, iako promatran kao element *par excellence* koji povezuje čovjeka s Bogom, promatra se i kao stvorena funkcija čovjekovog stvorenog psihosomatskog jedinstva.

Nous, stoga nije u tolikoj mjeri "dio" čovjeka koliko je: 1) sposobnost koju čovjek posjeduje da bi nadišao samog sebe radi sudjelovanja u Bogu; 2) jedinstvo čovjekove složene naravi, kada je suočen sa svojom krajnjom sudbinom u Bogu i u svijetu; 3) čovjekova sloboda, koja može ili da se razvija ako pronađe Boga ili da postane defektna ako se podčini tijelu. "*Duh* (*nous*) u ljudskoj naravi odgovara najbliže osobnosti", piše Vladimir Loski.[13] Sud Larsa Tunberga o Maksimu, odnosi se na cjelokupnu bizantsku tradiciju: "Maksim je sposoban da izrazi svoje uvjerenje da postoji osobni vidik čovjekovog života koji nadilazi njegovu narav i odgovara njegovom unutrašnjem jedinstvu i njegovom odnosu prema Bogu."[14] Ovo učenje o Osobi ili hipostazi koje se ne može svesti na narav ili na neki njen dio, predstavlja centralno učenje i teologije i antropologije, kao što ćemo kasnije vidjeti u vezi s učenjem o Trojstvu.

Kao slika Božja, čovjek je gospodar svega stvorenog i "mikrokozmos". Ovo drugo učenje o čovjeku kao "mikrokozmosu", bilo je uveliko u upotrebi kod platoničara i stoika, a prihvatili su ga i kapadocijski Oci te mu dali kršćansku dimenziju: čovjek je "mikrokozmos" zato što 1) ujedinjuje u svojoj hipostazi razumne i osjetilne vidike svega stvorenog; 2) Bog mu je dao *zadatak* i *ulogu* da stalno usavršava ovo jedinstvo, naročito poslije pada, kada su snage dezintegracije i dijeljenja postale aktivne u svemu stvorenom. U ovome, naročito kod Maksima Ispovjednika, nalazimo još jedan vid polariteta slika – prilika (*sličnost*): Božji dar je za čovjeka i zadatak i izazov. U čuvenom odjeljku djela *Ambigua* 41,[15] Maksim nabraja pet polarnosti koje čovjek mora da nadiđe: Boga i svemir, razumno i osjetilno, nebo i zemlju, raj i svijet, čovjeka i ženu. Polarnosti su bile izoštrene grijehom i nisu mogle biti nadiđene samo ljudskim sposobnostima. Jedino čovjek Isus je mogao ih je nadići, jer je on i Bog. On je Novi Adam i u Njemu sve stvoreno ponovo nalazi zajedništvo sa stvoriteljem i harmoniju sa samim sobom.

Središnja uloga čovjeka se također ogledava u kozmosu – možda bolje nego u bilo kojem sistemu pojmova – u bizantskoj liturgiji s njenim naglašavanjem jedinstva neba i zemlje, njenim sakramentalnim realizmom, njenim obredima blagoslivljanja plodova zemaljskih, prirode i ljudskog života i u tvrdnji da je čovjek po naravi bliže Bogu nego sami anđeli. Ideja potiče iz poslanice Hebrejima 1, 14, a razradio ju je Grigorije Palama u kontekstu teologije utjelovljenja: "Riječ tijelom postade, da bi proslavilo tijelo, čak i ovo smrtno tijelo. Stoga oholi duhovi ne treba da sami sebe smatraju, niti da ih drugi smatraju, da su dostojniji veće časti nego čovjek, niti da se štuju zbog svoje bestjelesnosti i svoje prividne besmrtnosti."[16]

Među svim stvorenjima, nema veće slave od te da netko bude gospodar svega stvorenog: čovjeku je dana ova slava pod uvjetom da u sebi sačuva sliku Božju, tj. da sudjeluje u životu i slavi samog Stvoritelja.

[13] Vladimir Lossky, *The Mystical Theology*, str. 201.
[14] Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 119.
[15] Maximus Confessor, *Ambg*., 41; PG 91, 1305 d.
[16] Gregorius Palamas, *Hom*. 16; PG 157, 204 a.

3. Istočni grijeh

Da bi se s mnogi veliki teološki problemi koji su se prije ili poslije raskola pojavljivali između Istoka i Zapala, mora se imati u vidu utjecaj koji je na zapadnu misao izvršila Augustinova polemika protiv Pelagija i Julijana iz Eklanuma. U Bizantskom svijetu, gdje Augustinova misao nije imala gotovo nikakvog utjecaja, značaj Adamovog grijeha i njegove poslijedice za ljudski rod, shvaćani su sasvim drugačije.

Vidjeli smo da je na Istoku odnos čovjeka s Bogu shvaćeno kao zajedništvo ljudske osobnosti s onim što je *iznad naravi*. "Narav" označuje ono što je po sili stvaranja različito od Boga. No narav može i mora biti nadiđena; ovo je privilegij i funkcija *slobodnog duha* stvorenog "na sliku Božju".

U grčkoj patrističkoj misli, jedino ovaj slobodni, osobni duh može učiniti grijeh i snosi "krivnju" kao posljedicu grijeha - nauk koji je veoma jasno izrazio Maksim Ispovjednik u razlikovanju "naravne volje" i "gnomičke volje". Ljudska narav, budući da je stvorena od Boga, uvijek pokazuje svoje dinamičke osobine (koje zajedno predstavljaju "naravnu volju" – ili stvoreni dinamizam) u sukladnosti s Božjom voljom, koja ju je stvorila. Ali kada ljudska osobnost ili hipostaza, buneći se protiv Boga i naravi, zloupotrijebi svoju slobodu, ona može izopačiti "naravnu volju" i tako iskvari samu narav. To ona može stoga što posjeduje slobodu ili "gnomičku volju", koja je sposobna usmjeriti čovjeka prema dobru i "oponašanju Boga" ("Bog je jedini dobar po naravi", piše Maksim, "i jedino onaj koji Boga podražava, je dobar po svojoj "*gnome*")[17] Ona je također sposobna učiniti grijeh jer "naše spasenje ovisi od naše volje".[18]

Međutim, grijeh je uvijek osobni čin, nikad čin naravi.[19] Patrijarh Focije ide čak tako daleko da kaže, pozivajući se na Zapadno učenje, da je vjerovanje u "grijeh naravi" – hereza.[20]

Od ove osnovne ideje o osobnom karakteru grijeha, pobuna Adama i Eve protiv Boga mogla je biti shvaćena, samo kao njihov osobni grijeh. Stoga, u ovakvoj antropologiji ne bi imalo mjesta shvaćanje o nasljednoj krivici ili o "grijehu naravi", iako ono dozvoljava da je ljudska narav izložena posljedicama Adamovog grijeha.

Grčko patrističko poimanje čovjeka nikada nije negiralo jedinstvo čovječanstva ili ga zamijenilo radikalnim individualizmom. Učenje apostola Pavla o dva Adama ("Kao što u Adamu svi umiru, tako će i u Kristu svi oživjeti" - 1 Kor 15, 22) kao i Platonovo učenje o idealnom čovjeku, navodi Grgura Nisenskog na to da tvrdi da se stih iz Postanka 1, 27: " Na svoju sliku stvori Bog čovjeka ", odnosi na stvaranje čovječanstva kao cjeline.[21]

Svakako da se zbog toga i Adamov grijeh mora odnositi na sve ljude, isto kao što je i Kristovo otkupljenje, otkupljenje cijelog čovječanstva. Međutim ni istočni grijeh ni otkupljenje ne mogu u individualnom životu biti ostvareni bez osobne i slobodne odgovornosti.

Tekst Svetog Pisma koji je u polemici između Augustina i Pelagija igrao odlučujuću ulogu, pronađen je u poslanici Rimljanima 5, 12, gdje Pavao, govoreći o Adamu piše: "Zbog toga, kao što po jednom Čovjeku uđe u svijet grijeh i po grijehu smrt, i time što svi

[17] Maximus Confessor, *De Charit*., IV; PG 90, 106 c.
[18] Maximus Confessor, *Liber Asceticus*; PG 90, 953 b.
[19] Maximus Confessor, *Expos. or. Dom*; PG 90, 905 a. O ovome vidi u: J. Meyendorff, *Christ*, str. 112-113.
[20] Photius, *Bibliotheca* 177, (ed.) R. Nenru (Paris: Belles Letres 1960) 2, 177.
[21] Gregorius Nyssenus, *De opif. Hom. 16*; PG 44, 185 b.

sagriješiše, na sve ljude prijeđe smrt." Prijevod ovog stiha predstavlja osnovni problem. Poslijednje četiri grčke riječi prevedene su na latinski: "*in quo omnes peccaverunt*" "u kome [*tj. Adamu*] svi sagriješiše", Zapad su se služio ovim prijevodom da opravda nauk o naslijeđenoj krivci od Adama i prenijetoj na njegove potomke. Međutim ovakvo značenje ne može se izvući iz grčkog originala – teksta koji su čitali Bizantinci. Oblik (na grčkom) *eph ho* – sažimanje od *epi* s relativnom zamjenicom *ho* može se prevesti s "jer", "pošto", značenje koje je prihvaćeno od većine suvremenih znanstvenika svih kršćanskih dominacija.[22] Takav prijevod daje Pavlovoj misli značenje da je smrt, koja je za Adama "plaća za grijeh" (Rim 6, 23), istovremeno kazna koja se primjenjuje na one koji su isto kao Adam, sagriješili. To Adamovom grijehu daje kozmičko značenje, ali ne kaže da su njegovi potomci "krivi" isto kao i on ukoliko ne sagriješe također kao što je on sagriješio.

Određeni broj bizantskih pisaca, uključujući i Focija, shvaćali su da *eph ho* znači "zato što" i u Pavlovom tekstu nisu vidjeli ništa što bi nadilazilo moralnu sličnost između Adama i drugih grešnika, pošto je smrt normalna posljedica grijeha. Ali postoji i konsenzus većine istočnih Otaca, koji tumače poslanicu Rimljanima 5, 12 u vezi s Prvom poslanicom Korinćanima 15, 22 – da između Adama i njegovih potomaka postoji zajedništvo, jedinstvo, u smrti isto kao što postoji zajednica u *životu* između uskrslog Gospodina i onih koji su kršteni.

Očigledno je da tumačenje dolazi od doslovnog gramatičkog smisla teksta poslanice Rimljanima 5,12. *Eph ho*, ako znači "zato što", zamjenica je srednjeg roda. Ali može biti i muškog roda ako se odnosi na imenicu koja joj neposredno prethodi – *thanatos* (*smrt*). Točna rečenica može imati značenje koje izgleda nevjerojatno čitaocu formiranom na Augustinu, a to je pravo značenje prihvaćeno od većine grčkih Otaca: "Pošto je grijeh došao u svet preko jednog čovjeka, a smrt preko grijeha, smrt se tako raširila na sve *ljude* i *zbog smrti* svi su sagriješili."

Smrtnost ili "propadljivost" ili jednostavno – smrt (shvaćena u personaliziranom smislu) bila je od rane kršćanske starine, promatrana kao univerzalna bolest koja drži čovječanstvo u svome zagrljaju – i duhovno i fizički – i kontrolirana je od onoga koji je "ubojica od početka" (Iv 8, 44). I baš ova smrt čini grijeh neizbježnim i u ovome smislu "kvari" narav.

Prema Ćirilu Aleksandrijskom, poslije Adamovog grijeha ljudski rod se "razbolio od propadljivosti".[23] Ćirilovi protivnici – teolozi antiohijske škole – suglasili su se s njim u pogledu posljedica Adamovog grijeha. Prema Teodoru Mopsuestijskom "pošto smo postali smrtni, dobili smo povećan poticaj da činimo grijeh". Neophodnost da se zadovolje potrebe

[22] Vidi Joseph A. Fitzmeyer, *In The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968) 53,56-57, II, str. 307-308: O značenju fraze eph' ho se mnogo raspravljalo. Najubedljivije je da je to relativna fraza: 1) *u kome*, interpretacija, osnovana na prijevodu Vulgate, in quo što je u opštoj upotrebi u Zapadnoj crkvi od Ambroziastera. Ovo tumačenje je bilo nepoznato grčkim Ocima pre Teofilakta. Ali da je ovako mislio i Pavao, on bi napisao en ho vidi 1 Kor. 15: 22... 4) "pošto, utoliko ukoliko, zato što",... ovo tumačenje u opštoj upotrebi kod gpčkih patrističkih pisaca, zasniva se na 2. Kor. 5: 4 Fil. 3: 12. 4: 10, gdje je eph' ho normalno prevedeno "zato što"... Tako bi bila pripisana svim ljudima individualna odgovornost za smrt... svi su sagrešili... Glagol ne bi trebalo prevesti s "svi su sagrešili kolektivno" ili "sagrešili su u Adamu", jer su ovo dodaci tekstu. Ovde se hemarton odnosi na lične, stvarne grehove ljudi, kao što se to vidi iz drugih mesta kod apostola Pavla... i kako su to uglavnom razumijevali grčki Oci... Ova rečenica izražava sekundarnu - kvazi parentetičnu - ulogu stvarnih ljudskih grehova u njihovoj osudi "smrti". Međutim, učenje o "prvorodnom grehu" sadržano je već u prvom djelu stiha, kao razlog zašto se "smrt" proširila na sve ljude. Ako ovo ne bi bila istina, onda ostatak pasusa ne bi imao nikakvog smisla. Univerzalni kauzalitet Adamova greha predpostavljen je u 5: 15 a, 16 a, 17 a, 18 a, 19 a. Bilo bi stoga pogrešno da se tumači 5: 12 tako kao da su uvjeti u kojima je čovjek živjeo pre Hristovog dolaska bili takvi samo zbog njegovih ličnih grehova".

[23] Cirillus Alexandrinus, *In. Rom*.; PG 74, 789 b.

tijela za hranom, pićem i ostalim, ne postoji kod besmrtnih bića, ali kod smrtnih ona dovodi do "strasti", jer predstavljaju neizbježno sredstvo da bi se privremeno preživjelo.[24] Teodoret Cirski u svojem tumačenju poslanice Rimljanima gotovo doslovno ponavlja Teodorove argumente. Na jednom drugom mjestu on govori protiv grešnosti braka tvrdeći da prenošenje smrtnog života nije samo po sebi grešno, bez obzira na psalam 51,7 ("u grijehu me rodi majka moja"). Ovaj se stih, prema Teodoretu, ne odnosi na seksualni čin nego na opće grešne uvjete *smrtnog* ljudskog roda: "Pošto su [Adam i Eva] postali smrtni, začeli su smrtnu djecu, a smrtna bića su nužno podložna strastima i strahu, radosti i tuzi, ljutnji i mržnji."[25]

U grčkoj patrističkoj i bizantskoj tradiciji postoji usuglašenost u poistovjećivanju naslijeđa istočnog grijeha s nasljeđem smrtnosti, prije nego grešnosti, pošto je grešnost samo posljedica smrtnosti. Ova misao se javlja kod Zlatoustog, koji negira pripisivanje grijeha Adamovim potomcima;[26] ovu misao zastupa i komentator Teofilakt Ohridski[27] u jedanaestom stoljeću, i kasniji bizantski pisci, naročito Grigorije Palama.[28]

Kada Maksim Ispovjednik, uvijek sofističan u rezoniranju, govori o posljedicama Adamovog grijeha, poistovjećuje ih, uglavnom, s podređenosti duha tijelu, a u seksualnom razmnožavanju nalazi najočigledniji izraz čovjekovog ustupka animalnim instinktima. Ali, kao što smo vidjeli, po Maksimu, grijeh ostaje osobni čin,a nasljedna krivica je nemoguća.[29] Prema njemu, a i prema drugima "pogrešni izbor koji je učinio Adam, donio je strast, propadljivost i smrtnost",[30] ali ne i nasljedstvo krivnje.

Kada istočni pisci raspravljaju o važnosti krštenja, kontrast u odnosu na Zapadnu tradiciju dobiva svoju oštrinu. Augustinovi razlozi u korist krštenja djece uzeti su iz teksta Simbola vjere (krštenje "*za oproštenje grijeha*") i iz njegovog razumijevanja poslanice Rimljanima 5:12. Djeca su rođena grešna, ne za to što su ona osobno sagriješila, nego zato što su sagriješila "u Adamu". Stoga je njihovo krštenje "za oproštenje grijeha". U isto vrijeme, Teodoret Cirski, suvremenik Augustina na Istoku, izričito poriče da je formula Simbola "za oproštenje grijeha - primjenjiva kod krštenja djece. Prema Teodoretu "oproštenje grijeha" je u stvari izvanjski efekt krštenja i potpuno stvaran kod krštenju odraslih, što je bila norma u ranoj Crkvi, i stvarno se odnosilo na "oproštenje grijeha". Međutim osnovno značenje krštenja je šire i pozitivnije. "Ako bi jedino značenje krštenja bilo oproštenje grijeha", piše Teodoret," zašto da krstimo novorođenčad koja još nisu okusila grijeh? Ali otajstvo (*krštenja*) nije ograničeno samo na ovo. To je obećanje većih i savršenijih darova. U njoj su obećanja budućih radosti. Ona je jedan vid budućeg uskrsnuća, zajedništva u Učiteljevom trpljenju, sudjelovanje u Njegovom uskrsnuću, plašt spasenja, odora radosti, haljina svijetlosti, i bolje rečeno, sama svijetlost".[31]

Na taj način Crkva krsti djecu ne radi "oproštenja" njihovih još ne počinjenih grijeha, nego da bi im dala novi i besmrtni *život* koji im nisu mogli prenijeti njihovi smrtni roditelji. Suprotnost između dva Adama nije u terminima krivnje i opraštanja, već u terminima smrti i života. "Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi čovjek – s neba. Kakav je zemljani takvi su i zemljani, a kakav je nebeski takvi su i nebeski." (1 Kor 15, 47-48). Krštenje je pashalno otajstvo "prolaska". Svi njeni stari oblici, posebno bizantski, sadrže odricanje od Sotone,

[24] Theodorus Mopsuestensi, *In Rom*; PG 66, 801 b.
[25] Theodoretus Cyrrhi, *In Rom.*; PG 66, 125 a.
[26] Iohannes Chrysostomus, *In Rom. Hom* 10, PG 60, 474-475.
[27] Theophylaktus Ohridski, *Exp, in Rom.*, PG 124: 404c.
[28] Usp. J. Majendorff, *Gregorius Palamas*, str. 121-126
[29] Usp. Epifanovich, *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i Vizantiiskoe bogoslovie*, str. 65, bilješka 5.
[30] Maximus Confessor, *Quest, ad. Thal*.; PG 90, 408 bc.
[31] Theodoretus Cyrrhi, *Haeret. fabul. compendium*, 5, 18; PG 83, 512

trostruko uranjanje kao simbol smrti i uskrsnuća, te pozitivni dar novog života, koji se daje miropomazanjem [=*krizmom*] i primanjem pričesti.

Po ovom učenju, smrt i smrtnost se ne shvaćaju kao odmazda za grijeh (mada su oni i pravedna odmazda za osobni grijeh) koliko sredstvo kojim đavo vrši krajnje nepravednu "tiraniju" nad ljudskim rodom poslije Adamovog grijeha. Prema ovome, krštenje je oslobođenje, jer ono omogućava pristup u novi, besmrtni život, koji je svijetu donijelo Kristovo uskrsnuće. Uskrsnuće oslobađa ljude od straha smrti i stoga, od neophodnosti borbe za opstanak. Samo u svijetlosti uskrslog Gospodina, Govor na Gori dobiva svoju potpunu stvarnost. "Ne budite zabrinuti za život svoj: što ćete jesti, što ćete piti; ni za tijelo svoje: u što ćete se obući. Zar život nije vredniji od jela i tijelo od odijela?" (Mt 6, 25).

U centru bizantskog razumijevanja kršćanske poruke, zajedništvo u uskrslom Kristovom tijelu prije je sudjelovanje u božanskom životu, posvećenje putem Božje energije koja prožima istinitu ljudsku narav i uspostavlja njeno "naravno" stanje, nego što je opravdanje ili oproštenje naslijeđene krivice.

4. Nova Eva

Još od vremena Justina i Ireneja, prvobitna kršćanska tradicija je postavila paralelu između Postanka 2 i Lukinog izvještaja o blagovijesti i suprotstavila dvije djevice – Evu i Mariju, kao simbole dvije čovjekove mogućnosti da se služi danom slobodom. Po prvoj, da se podloži đavolskoj ponudi lažnog obećanja, a po drugoj, da ponizno prihvati volju Božju.

U patrističkoj tradiciji cijelog bizantskog razdoblja je prisutno učenje o Mariji kao Novoj Evi, koja je mogla primiti dolazak novog "zavjeta" u ime cjelokupnog palog ljudskog roda, bez obzira što je ovo učenje bilo zamijenjeno, nakon sabora u Efezu, proslavom Marije kao Bogorodice ili *Theotokos*. Proklo, patrijarh carigradski (434.-446.), u svojim *homilijama* se često služi ovom idejom. Smatralo se da je Marija Djevica kamen međaš starozavjetne povijesti, koja je započela s Evinom djecom:

> "Između djece Adamove, Bog je izabrao predivnog Sita, piše Palama, a izbor One, koja je po Božjem predznanju trebala da postane Majka Božja, pao je na nju, koja je potjecala od djece samog Adama, koja su, jedno za drugim, ispunila sva pokoljenja od kralja i proroka Davida, pa nadalje [...] Kada je došlo vrijeme da se izbor izvrši, Bog je izabrao Joakima i Anu iz doma Davidova. Njima je On obećao i podario dijete, koje će postati Majkom Božjom."[32]

Izbor Djevice Marije je stoga, kulminacijska točka Izraelovog napredovanja u smjeru pomirenja s Bogom, ali Božji konačni odgovor na ovo napredovanje i početak novog života, došao je s Utjelovljenjem Riječi. Za spasenje je bio potreban "Novi korijen", piše Palama u istoj *homiliji*, "jer nitko osim Boga nije bez grijeha. Niko ne može da podari život, nitko da oprosti grijehe."[33]

Ovaj "novi korijen" je Božja Riječ, koja postade tijelo. Djevica Marija je Njegov "hram" Bizantski homiletički i himnografski tekstovi često slave Djevicu kao "potpuno spremnu", očišćenu i "posvećenu". Ali ove tekstove treba promatrati u kontekstu nauka o istočnom grijehu, koje je bilo opće prihvaćeno na Istoku: Od Adama je naslijeđena smrtnost, a ne krivica. Među teolozima nikada nije bilo sumnje da je Marija bila zaista *smrtno* biće.

Zapadni teolozi, u nastojanju da u Bizantu pronađu stare autoritete za nauk o

[32] Gregorius Palamas, *Hom. in Present*., 6-7, (ed.) *Oikonomos* (Ath. 1861) str. 126 – 127; prev. u: *E. Church Q.* (1954-1955) no. 8, 381-382.
[33] Isto, 2, str. 122

bezgrešnom začeću Djevice Marije, često su se služili ovim odlomcima, izvan konteksta. I zaista, Sofronije Jeruzalemski (†638) proslavlja Mariju: "Mnogi sveci su se pojavili prije Tebe ali niti jedan od njih nije bio ispunjen milošću kao Ti."[34] Andrija Kretski (†740) je još određeniji u propovijedi na blagdan rođenja Djevice: "Kada je rođena Majka Onoga koji je sam po sebi ljepota, [ljudska] narav je u njenoj osobi zadobila prvobitnu povlasticu i bila je oblikovana prema savršenom modelu, zaista dostojnom Boga [...] Jednom riječju, današnjim danom počinje preobražaj naše naravi ..."[35] Ovu temu, koja se pojavljuje u liturgijskim himnama na blagdan [Rođenja Blažene Djevice Marije ili Male Gospe] 8. rujna, dalje je razvio Nikola Kabasila u četrnaestom stoljeću: " Ona [Marija] je zemlja, jer je od zemlje. Ali Ona je Nova zemlja, jer ni u kom slučaju ne potječe od svojih predaka i nije naslijedila stari kvasac. Ona je [...] novo tijesto i od Nje vodi porijeklo novo pokoljenje."[36]

Lako bi se moglo navesti još mnogo citata i oni jasno pokazuju da bi marijanska pobožnost dovela Bizantince do toga da prihvate formulaciju dogme o Marijinom bezgrešnom začeću kako je bila definirana 1854. godine, pod uvjetom da su prihvatili zapadno učenje o istočnom grijehu. Ali treba imati na umu – osobito u kontekstu poetskih, emocionalnih ili retoričkih preuveličavanja, – karakterističnih za bizantsku liturgijsku mariologiju – da su pojmovi kao "čistoća" i "svetost" mogli biti uočeni čak i kod ljudi pretkršćanskog vremena koji su se smatrali *smrtnim*, ali ne i *krivim*. U slučaju Marije, njen odgovor anđelu i Njen status "Nove Eve", dali su joj poseban odnos prema "novom pokoljenju" koje je od nje rođeno. No kod bizantskih pisaca se nigdje ne nalazi tvrdnja iz koje bi se moglo zaključiti da je primila i poseban milosni dar *besmrtnosti*. Jedino se iz takve tvrdnja može zaključiti da njena ljudska narav nije dijelila opću sudbinu Adamovih potomaka.

Jedini bizantski pisac koji je potpuno razumio i prihvatio zapadno poimanje istočnog grijeha i učenje o bezgrešnom začeću je Genadije Sholaris (†oko 1472): "Milost Božja joj je dana potpuno", piše Genadije, "baš kao da je začeta bezgrešno [...] I pošto je bila sasvim oslobođena praroditeljske krivice i kazne – povlastica koje je u rodu ljudskom jedina ona bila dostojna – njena duša je bila nepristupačna oblacima [nečistih] misli i postala je dušom i tijelom, svetište Božje."[37] Zanimljivo da se u ustima uvjerenog tomiste, Sholarisa koji ovom doktrinom napuštao negativno stajalište samog sv. Tome, odražava zapadni nauk o "krivici" i naslućuje kasnije tvrdnje pravoslavnih teologa, koji će početi da rasuđuju u kategorijama zapadne skolastike.

Da bismo sačuvali potpuno uravnotežen stav bizantske mariologije, neophodno je da se ima u vidu bitni kristološki okvir štovanja Theotokos (Bogorodice) u Bizantu, o čemu će biti riječi u sljedećem poglavlju. Ipak odsutnost bilo kakve formalne dogmatske definicije u mariologiji, dalo je slobodu pjesnicima i propovjednicima i uzdržanost suhim egzegetama. Njima su bile na raspolaganju stotine spisa najvećeg bizantskog patrističkog autoriteta, Ivana Zlatousta, koji je mogao da Mariji pripiše ne samo "istočni grijeh" nego i "uzrujanost", "nevolje" pa čak i "častoljublje".[38]

Niko ne bi mogao da se usudi da optuži velikog Zlatoustia za nepobožnost. Na taj način Bizantska crkva, mudro čuvajući red teoloških vrijednosti koje su davale prednost *osnovnim* istinama evanđelja, uzdržavala se od bilo kakvog formuliranja dogme u odnosu na

[34] Sophronius Hierosolymitanus, *Oratio*, II 25; PG 87, 3248 a
[35] Andreas Cretensis, *Hom. I in Nativ. B. Mariae*; PG 97, 812 a
[36] Nicolaus Cabasilas, *Hom. in Dorm*., 4; PG 19, 498.
[37] Gennadios Scholarios, *Oeuvres completes de Georges Scholarios*, (edd.) J. Petit–M. Jugie (Paris, 1928) II, str. 501.
[38] Iohannes Chrysostomus, *Hom. 44. In Matt*; PG 57, 464; *Hom. 21 in Jn*. 2; PG 59, 131.

Mariju, osim da je Ona bila istinita i stvarna Theotokos “Majka Božja”. Bez sumnje, ova divna titula koja je nastala iz potrebe Ćirilove kristologije, opravdala je njeno svakodnevno liturgijsko slavlje kao “časniju od kerubina i neusporedivo slavniju od serafina”.

Kakva veća čast može da se dade ljudskom biću? Može li se naći čišći temelj za kršćansku bogocentričnu antropologiju?

12
ISUS KRIST

U bizantskoj kristologiji su uvijek dominirale kategorije misli i terminologije velikih sporova petog, šestog i sedmog stoljeća, o osobnosti i identitetu Isusa Krista. Kao što smo pokazali u prvom djelu knjige. Ovim sporovima su bili obuhvaćeni dogmatski problemi i teološke osnove života. U svijesti istočnih kršćana, potpuni smisao kršćanske vjere je ovisno od odgovora na pitanje "tko je Isus Krist".

Ponekad se smatralo da pet ekumenskih sabora, na kojima su donijete specifične definicije u odnosu između božanske i ljudske naravi u Kristu, nisu imali uravnotežen razvoj: kretao se od naglašavanja Kristovog božanstva u Efezu (431.); do ponovne potvrde Njegovog potpunog čovještva u Kalcedonu (451.); tada su se ponovo vratili na Njegovo božanstvo s usvajanjem Ćirilovog učenja o *teopashizmu* (*bogo-trpljenju*) u Carigradu (553.); na to se nadovezalo novo učenje o Njegovoj ljudskoj "energiji" ili "volji" opet u Carigradu (680.) i o mogućnosti da Njegovo ljudsko tijelo može biti naslikano – u anti-ikonoboračkoj definiciji, u Niceji (787.). Pa ipak u Zapadnoj teološkoj literaturi često se ističe misao da je bizantska kristologija kripto-monofizitska. Daje se objašnjenje da je to bilo tako kod istočnih kršćana u nedostatku brige za čovjeka u njegovom svjetovnom i socijalnom stvaralaštvu. Nadamo se da će rasprava koja slijedi donekle osvijetliti ove probleme koji se često postavljaju.

1. Bog i čovjek

Tvrdnja da je Bog postao čovjek i da njegova ljudska narav posjeduje sve osobine ljudske naravi, podrazumijeva da je utjelovljenje kozmički događaj. Čovjek je stvoren da bude gospodar kozmosa i Stvoritelj ga je pozvao da sve stvoreno privede Bogu. Njegov propust da to učini, predstavljao je kozmičku katastrofu koju može da ispravi jedino sam Stvoritelj.

Što više, činjenica utjelovljenja podrazumijeva da je savez između Boga i čovjeka, izražen u biblijskom učenju o "slici i prilici" nepobitan. Uspostavljanje stvaranja je "novo stvaranje" ali što se tiče čovjeka, ono ne daje njegov novi model. Ono uspostavlja *čovjeka* u njegovoj prvobitnoj božanskoj slavi među svim stvorovima, s prvobitnom odgovornošću za svijet. Ono ponovo potvrđuje da je čovjek pravi i istinski čovjek kada sudjeluje u Božjem životu; da on nije autonoman, bilo u odnosu na Boga ili u odnosu na svijet; da pravi ljudski život nikada ne može biti "svjetovan". U Isusu Kristu su Bog i čovjek *jedno*. U njemu Bog postaje dostupan, ne nadilaženjem ili eliminiranjem *čovještva*, nego ostvarenjem i projavom čovještva u njenoj čistoj i najautentičnijoj formi.

Bizantski teolozi su dosljedno tvrdili da utjelovljenje Logosa ima *kozmički* značaj. Kozmička dimenzija Kristove pojave je naročito lijepo izražena u bizantskoj himnologiji: "Svaki Tvoj stvor prinosi Ti hvalu: anđeli himne, nebesa zvijezde, magi darove, pastiri divljenje, pustinja jasle, a mi Ti prinosimo Djevicu Majku."[1] U himnama se stalno naglašava veza između stvaranja i utjelovljenja: "Čovjek je otpao od Boga i boljeg života; iako je stvoren na sliku Božju, prijestupom je postao podložan izopačenosti i propadljivosti. Ali ga je mudri Stvoritelj ponovo stvorio, jer se [Stvoritelj] proslavio".[2] Na sličan način himnologija Velikog petka povezuje sve što je stvoreno s Kristovom smrću: "Vidjevši Te na križu, sunce

[1] *Minej*, od 24. prosinca, Večernje.
[2] *Minej*, od 25. prosinca, Jutrenje.

pomrča, a zemlja se zatrese od straha [...]"[3]

Na taj način poetske slike odražavaju paralelizam između Postanka 1, 2 i Ivana 1. Dolazak Krista predstavlja utjelovljenje Logosa "*po kojem*" je sve stvoreno: to je novo stvaranje, ali je Stvoritelj isti. Protiv gnostika koji su ispovijedali dualizam i dijelili Boga Starog Zavjeta od Isusa Krista, patristička tradicija je potvrđivala njihovu apsolutnu istovjetnost i, sukladno tome, suštinsku "dobrotu" prvobitnog stvaranja.

Pojava Krista je kozmički događaj zbog toga što je Krist Logos i uzročnik stvaranja – a pošto je On čovjek, a čovjek je "mikrokozmos". Čovjekov grijeh je bacio svijet u smrt i propadljivost, ali čovjekova obnova u Kristu je obnova kozmosa u njegovoj prvobitnoj ljepoti. Bizantska himnologija je za to najveći svjedok:

> "David je predvidio u duhu boravak među ljudima jedinorođenoga Sina u tijelu i poziva sve stvoreno da se raduje. On proročki uzvikuje: "Tabor i Hermon o tvom se imenu raduje" (usp. Ps 89, 12). Popevši se, Spasitelju, na ovu goru sa svojim učenicima i preobrazivši se, učinio si da pala Adamova narav ponovo zablista pretvorivši se u slavu i svijetlost svoga blaženstva [...]"[4]

Proslava čovjeka, što je istovremeno proslava svega stvorenog u cjelini, svakako se treba razumjeti eshatološki. U osobnosti Krista, u sakramentalnoj stvarnosti Njegovog Tijela i u životu svetaca, ogleda se preobražaj cjelokupnog kozmosa. Ali Njegov dolazak u sili tek treba biti. Ali ovo je proslavljanje već živi doživljaj svih kršćana, naročito u liturgiji. Jedino ovaj doživljaj može postaviti cilj i dati značenje ljudskoj povijesti.

Kozmička dimenzija utjelovljenja je obuhvaćena Kalcedonskom definicijom iz 451. godine, kojoj bizantska teologija ostaje vjerna: "Krist je po svojoj ljudskoj naravi od iste tvari kao i mi, jednak nama u svemu osim u grijehu". On je Bog i čovjek "jer razlika u naravima nije zbog jedinstva ukinuta; što više, karakteristične osobine svake naravi su sačuvane". Posljednja rečenica definicije se odnosi na stvaralačke, inventivne, kontrolne funkcije čovjeka u kozmosu. Ova misao je razrađena u teologiji Maksima Ispovjednika kada raspravlja s monotelitima, i dokazuje da u Kristu postoji ljudska "volja" ili "energija", naglašavajući da je bez toga nezamisliva prava ljudska narav. Ako je Kristova ljudska narav jednaka s našom naravi u svemu osim grijeha (i ukoliko se ne klasificira kao "grijeh" svaki ljudski "nagon", "stvaralaštvo" i "dinamizam") mora se prihvatiti da je Krist, koji je bio čovjek po tijelu, duši i duhu, zaista djelao svim ovim funkcijama prave ljudske naravi. Maksim je bio potpuno svjestan da Kristovu ljudsku energiju ili volju nije prigušila Njegova božanska volja, već je s njom bila usklađena. "Dvije naravne volje [Kristove] nisu u suprotnosti jedna s drugom [...] već ljudska volja slijedi [božansku]".[5]

Stoga ovaj sklad *humanum* s *divinum* u Kristu nije smanjenje čovještva već njegova obnova: "Krist obnavlja prirodu u skladu s njom samom [...] Postajući čovjek, On zadržava svoju slobodnu volju u bestrasnosti i skladu s naravi."[6] Sudjelovanje u Bogu, kao što smo pokazali, je bitni smisao čovjeka, a ne njegovo negiranje. Ovo je ključ pravoslavnog kršćanskog razumijevanja odnosa Bog-čovjek.

U Kristu je jedinstvo dvije naravi, hipostatski: "one se sjedinjuju u jednu osobu [prosopon] i jednu hipostazu", u skladu s Ocima Kalcedona. Sporovi koji su nastali uslijed Kalcedonske formulacije, vodili su daljem definiranju značenja termina hipostaze. Dok je Kalcedon tvrdio da je Krist zaista bio jedno u Svom osobnom identitetu, on nije jasno specificirao da je izraz hipostaza, upotrjebljen s ciljem da označi ovu cjelovitost, označava

[3] *Veliki Petak*, večernje.
[4] *Minej*, od 6. kolovoza, večernje.
[5] Carigradski sabor 680, u: DS 556.
[6] Maximus Confessor, *Ehpos. orat. Domin*.; PG 90, 877 d.

također i hipostaza preegzistentnog Logosa. Opozicija Kalcedona na Istoku je usmjerila svoje argumente na nauk o hipostazi. Bizantska teologija iz vremena Justinijana je bilo veoma angažirano da definiciju Kalcedona o "prosopon ili hipostaza" tumači kao "prosopon jedinstva" stare Antiohijske škole. Naime, po ovome tumačenju prosopon označava novu sintetiziranu realnost, koja je rezultat jedinstva dviju naravi. Nasuprot tome, po Ćirilu Aleksandrijskom, to potvrđuje da je Kristova jedinstvena hipostaza, preegzistentna hipostaza Logosa. Ovo pokazuje da je termin upotrjebljen u kristologiji, potpuno istog značenja kao u trinitarnoj teologiji kapadocijskih Otaca: jedna od tri vječne hipostazi Presvetog Trojstva "uzela je tijelo", ostajući ista po svom božanstvu. Prema tome, Kristova hipostaza je preegzistirala po svom božanstvu, a od Djevice Marije je dobila ljudsku narav.

Ovo fundamentalno učenje ima dvije osnovne primjene:

a) Između božanske i ljudske naravi u Kristu ne postoji apsolutna simetrija zato što je jedinstvena hipostaza samo božanska, a ljudska volja *slijedi* božansku. "Simetrična" kristologija je u Efezu (431.) bila odbačena kao nestorijanska. Ova "asimetrija" pravovjerne kristologije odražava ideju koju su veoma podržavali Atanazije i Ćiril Aleksandrijski. Jedino Bog može da *spašava*, a ljudska narav može samo da surađuje s Božjim spasonosnim činom i voljom. Ipak, kao što smo ranije naglasili, u patrističkom učenju o čovjeku, "bogocentričnost" je *naravna* karakteristika ljudske naravi. Ova asimetrija ne osporava činjenicu da je Krist bio potpuno i "aktivno" čovjek.

b) Kristova ljudska narav nije personalizirana u odijeljenu ljudsku hipostazu, što znači da učenje o hipostazi nije izraz prirodnog postojanja, bilo u Bogu ili čovjeku. Ona označava *osobno* postojanje. Kristologija poslije Kalcedona postavlja kao postulat da je Krist bio potpun čovjek i da je isto tako ljudski *individuum*, ali odbacuje nestorijansko stajalište da je bio ljudska hipostaza ili osoba. Potpuni ljudski individualni život bio je hipostatski sjedinjen u hipostazi Logosa, ne gubeći ni jednu od ljudskih karakteristika. Teorija, povezana s imenom Apolinarija iz Laodicije, prema kojoj je Logos u Isusu zauzeo mjesto ljudske duše, bila je odbačena od strane bizantskih teologa, pošto je podrazumijevala da Kristova ljudska narav nije bila potpuna. Čuvena Ćirilova formula – pogrešno pripisivana Atanaziju – a koju je u stvari izrekao Apolinarije, "jedna narav utjelovljene Riječi Božje", bila je prihvaćena samo u kontekstu Kalcedona. Božanska i ljudska narav se nikada ne mogu sliti u jedno ili pomiješati tako da dopunjuju jedna drugu, nego su one u Kristu sjedinjene u jednu božansku hipostazu Logosa: božanski model odgovara ljudskoj slici.

Činjenica da se učenje o hipostazi ne može svesti na učenje o "posebnoj naravi" ili "individualnosti", od bitne je važnosti ne samo u kristologiji nego i u trinitarnoj teologiji. Hipostaza je osobni, "djelotvorni" *izvor* naravnog života, ali ona nije "narav", ili sam život. U hipostazi, dvije Kristove naravi ostvaruju jedinstvo bez miješanja. One zadržavaju svoje naravne karakteristike. Ali pošto sudjeluju u zajedničkom hipostatskim životu, među njima postoji "*communicatio idiomatum*" ili *perichoresis*, koji, na primjer, omogućava da neka Kristova djela, riječi ili geste, imaju poslijedice koje je jedino Bog mogao da prouzrokuje. Na primjer, prašina pomiješana s Njegovom pljuvačkom mogla je da vrati vid slijepcu.

> "Krist je jedan" piše Ivan Damašćanski. "Stoga je slava, koja po naravi dolazi od božanstva postala zajednička [za obadvije naravi] zahvaljujući istovjetnosti hipostazi; preko tijela, poniznost je također postala zajednička [dvjema naravima], a božanska narav je ta koja svoja privilegij prenosi na tijelo, ostajući netaknuta strastima tijela."[7]

Hipostatsko jedinstvo podrazumijeva i to da je Logos učinio da ljudska narav u

[7] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoha*, III, 15; PG 94, 1057d.

cijelom svom totalitetu, postane Njegova. Tako je druga osoba Presvetog Trojstva zaista bila subjekt ili pokretačka snaga Isusovih *ljudskih* doživljaja ili djela. Spor između Ćirila Aleksandrijskog i Nestorija o terminu Theotokos za Djevicu Mariju, u biti se odnosio na ovaj problem. Da li je Isus, čija je majka bila Marija, imao ljudsku narav? Ćirilov odgovor – nedvosmisleno negativan – predstavljao je u stvari kristološku opciju od velike važnosti. U Kristu bijaše samo jedan Sin, Sin Božji, i Marija nije mogla biti majka nikoga drugoga. Stoga je ona bila zaista "Majka Božja". Potpuno isti problem se javio u vezi s Kristovom smrću: Neprolaznost i besmrtnost su karakteristične crte božanske naravi. Kako je onda, pitali su antiohijski teolozi, mogao da *umre* Sin Božji? Očigledno je da je "predmet" Kristove smrti bila njegova ljudska narav. Protiv ovakvog stajališta, a sljedeći Ćirila, Peti ekumenski sabor (553.) utvrđuje; "Ako neko ne ispovijeda da je naš Gospodin Isus Krist, koji je raspet u tijelu, istiniti Bog i Gospodin slave i jedan od Presvetoga Trojstva – neka bude odijeljen (anatema)."[8] Ovaj saborski tekst, koji parafrazira Prvu poslanicu Korinćanima 2,8 ("Jer da su je [Mudrost Božju] upoznali, ne bi Gospodina slave razapeli.") inspirirao je himan "Jedinorođeni Sine" koja se pripisuje caru Justinijanu i pjeva na svakoj bizantskoj liturgiji: "Jedan od Presvetog Trojstva, koji je bio raspet za nas".

"Teopashizam" [*bogotrpljenje*] – prihvaćanje formule prema kojoj je "Sin Božji umro u tijelu", oslikava kolike su različitosti u učenju o "hipostazi" i "naravi" ili "biti". Jedan od glavnih kalcedonskih teologa Justinijanovog doba, Leoncije Jeruzalemski, ističe ove različiti: "Za Logosa – piše Leoncije – se kaže da je trpio po hipostazi, jer je u Svoju hipostazu primio prolaznu [ljudsku] *bit* uz svoju neprolaznu *bit*, pa ono što se može tvrditi za [ljudsku] *bit* može se tvrditi i za hipostazu".[9] Ovim se podrazumijeva da karakteristike božanske biti - neprolaznost, nepromjenljivost itd. – nisu apsolutno vezane za *osobno* ili hipostatski postojanje Boga. Kasnije ćemo vidjeti koliko je ova činjenica važna za patrističko i bizantsko poimanje Boga. Međutim, na nivou soteriologije, tvrdnja da je Sin Božji zaista "umro u tijelu" odražava, bolje nego bilo koja druga kristološka formula, beskrajnost Božje ljubavi prema čovjeku, stvarnost da je Logos "uzeo kao svoju" palu i smrtnu ljudsku narav i odražava otajstvo spasenja.

Često se čuje kritika da je bizantska teologija definicijom prihvaćenom na Petom ekumenskom saboru, osigurala trijumf jednostranog stava nekadanje aleksandrijske kristologije i na taj način, u stvari, izdala Kalcedon. Prema ovim kritikama, ljudska narav u Kristu koju je preuzela Božanska hipostaza Logosa, bila je lišena autentično ljudskih osobina.

"U aleksandrijskoj kristologiji" piše Marcel Richard, "nikada neće biti mjesta za pravu Kristovu psihologiju, za stvarni kult Spasiteljeva čovještva, čak da je izričito i priznato da je Riječ uzela mjesto ljudske duše".[10] A Charles Moeller također smatra da je: "Tendencija Istoka vidjeti Krista sve više i više kao Boga (tendencija koja je tako uočljiva u njihovoj liturgiji) odaje izvesnu ekskluzivnost, koja će poslije šizme biti povećana."[11]

Tako je ovaj "neo-Kalcedonizam" Bizanta, koji je u raskoraku s Kalcedonskom kristologijom, označen kao kripto-monofizitizam. On se sastoji, uglavnom, u razumijevanju hipostatskog jedinstva koje modificira Isusove ljudske osobine tako da On nije više potpun čovjek.[12]

[8] DS 432; Anatema 10 iz *Anathematismi de tribus Capitulis*, Sabora 553 g.
[9] Leontius Byzantinus, *Adv. Nest.*, VIII, 9; PG 86, 1768 a.
[10] Marcel Richard, "St. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens," *Mel. Sci. Rel.* 4 (1947) str. 54.
[11] Charles Moeller, "Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du VIe siele," in *Grillmeier-Bacht*, I, str. 717.
[12] Isto, str. 715-716.

Nema sumnje da su bizantska teologija i duhovnost, veoma svjesni jedinstvenosti Isusove osobnosti, uzdržani u ispitivanju Njegove ljudske "psihologije". Odmjereni sud glede ovog predmeta ipak se može dobiti, ako se ima na umu, ne samo učenje o hipostatskim jedinstvu nego i učenje, koje je prevladavalo na Istoku, o tome što je to "naravni" čovjek. Jer u Isusu, Novom Adamu, "naravno" čovještvo je ponovo uspostavljena. Kao što smo vidjeli, za "naravnog" čovjeka smatrao se onaj čovjek koji sudjeluje u slavi Božjoj. Bez sumnje, takav čovjek nije više predmet zakona "pale" psihologije. Djelovanje ovih zakona u Isusu nije bilo jednostavno negirano, nego su oni promatrani u svijetlu soteriologije.

Bizantski teolozi nikada nisu direktno raspravljali o punoj dimenziji problema, međutim ima indikacija koje nam mogu pomoći da razumijemo njihov položaj: a) njihovo tumačenje odjeljaka kao što su kod Luke 2, 52 ("A Isus napredovaše u mudrosti, dobi i milosti kod Boga i ljudi."); b) njihov stav prema herezi *aftartodoketa* i c) stajalište pravovjernih branilaca ikona protiv ikonoboraca.

a) Ideja "rasta u mudrosti" podrazumijeva da je kod Isusa postojao određeni stupanj neznanja. Ovo potvrđuju i poznati odlomci evanđelja, na primjer Marko 13, 32. Bizantsku misao u vezi s ovim često je bunila Evagrijeva misao da je "znanje *biti*" osnovna karakteristika ljudskog roda prije pada. Evagrije je također mislio da je Isus bio stvoreni "intelekt", koji je sačuvao ovo prvobitno *znanje*. U Evagrijevoj duhovnoj predaji, koja je na Istoku ostala veoma živa, smatralo se da je sadržaj duhovnog života u težnji za znanjem (*gnosis*). Baš zbog ove činjenice je većina bizantskih pisaca odbacivala mogućnost postojanja "neznanja" kod Krista. Na primjer, Ivan Damašćanski je mogao da napiše:

> "Čovjek mora znati da je Riječ primila *ignorantnu i podčinjenu narav*, ali zahvaljujući identitetu hipostazi i neraskidivom jedinstvu, duša Gospodinova je bila obogaćena znanjem o stvarima koje treba da dođu i o drugim božanskim znakovima; dok je tijelo Gospodinovo, *iako smrtno po naravi*, postalo životodavno zahvaljujući njegovom hipostatskim jedinstvu s Riječju (Logosom)."[13]

Ovaj tekst prikazuje jasan stav jednog reprezentativnog bizantskog pisca, koji potvrđuje da hipostatsko jedinstvo – uslijed "*communicatio idiomatum*" – modificira karakter ljudske naravi. Međutim ova se modifikacija promatra u okviru dinamične i soteriološke kristologije. Kristovo čovještvo je "pashalno" u smislu da u njemu čovjek *prolazi* iz smrti u život, iz neznanja u znanje i iz grijeha u pravednost. Ipak u nekim manje opravdanim slučajevima, Isusovo neznanje, kako je opisano u evanđeoskim tekstovima, tumačeno je kao pedagoško sredstvo to jest, kao da se Krist tako "predstavljao" da bi pokazao svoju "snishodljivost". Ovakvo, očito nezadovoljavajuće rješenje, su odbacivali neki pisci koji su tvrdili da je Kristovo ljudsko neznanje bilo stvarno.

Anonimni pisac djela *De sectis* piše da "većina Otaca dopušta da Krist neke stvari nije znao; pošto je u svemu istobitan s nama, a mi smo također neznalice u određenim stvarima, jasno je da je Krist trpio od neznanja. Sveto Pismo kaže za Krista da "napredovaše u mudrosti i dobi" (Lk 2, 52). Ovo znači da je On učio ono što ranije nije znao".[14] Bizantski teolozi su se trudili da kod Krista prepoznaju *našu palu ljudsku prirodu*, ali su im misli manje jasne o trenutku kada je čovještvo u Isusu postalo preobraženo, savršeno i "naravno" čovještvo Novog Čovjeka.

b) Hereza *aftartodoketa*, čiji je vođa u šestom stoljeću bio teolog Julijan Halikarnaški, smatrala je da Kristova ljudska narav nije podložna propadljivosti. Zbog ovoga je bio optužen da na utjelovljenje gleda doketski. R. Draguet je dokazao da se problem nije u tolikoj mjeri odnosio na vezu između hipostatskog jedinstva i propadljivosti, koliko na samu ljudsku narav.

[13] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 21; PG 94, 1048 b - 1085 a.
[14] Anonymous, *De sectis*; PG 86, 1264 a.

Da li je čovjek *po prirodi* propadljiv (kao što je po prirodi neznalica) ili da li propadljivost dolazi s grijehom? *Aftartodoketi* su odbacivali da je čovjek po prirodi propadljiv. Pošto je Krist Novi Adam i pravi "naravni" čovjek, njegova ljudska narav je stvarno bila nepropadljiva. Pravovjerni teolozi, u pobijanju aftartodoketa, su tvrdili: 1) da smo od Adama naslijedili smrtnost, ali ne i krivicu zbog grijeha; 2) da je Logos uzeo, ne nekakvo apstraktno, idealno, ljudsko tijelo, nego našu palu ljudsku narav, sa svim posljedicama grijeha, uključujući i propadljivost. Opoziciji aftartodoketizmu treba svakako da se pripiše očuvanje jasnog učenja o Kristovoj stvarnoj i potpunoj ljudskoj naravi.

c) Ikonoborstvo je predstavljalo još jedan oblik negiranja Krista kao čovjeka u konkretnom i individualnom smislu. Jedan od vodećih pravoslavnih polemičara, patrijarh Nikifor, nazivao je ikonoborstvo *aftartodoketizmom* pošto su ikonoborci smatrali da se Krist "ne može opisati".[15] Ivan Damašćanski, da bi opravdao mogućnost slikanja Kristova lika, a još izrazitije, Teodor Studita, insistirao je na Njegovim osobnim ljudskim osobinama: "Neopisivi Krist", piše Teodor, "bio bi netjelesni Krist. Ali Izaija (8:3) Ga opisuje kao muško biće, a samo po obliku tijela se može razlikovati muško od ženskog".[16] Da bi obranio upotrebu ikone, Nikifor veoma ubjedljivo podvlači Isusova ljudska ograničenja, NJegov doživljaj umora, gladi, žeđi.[17] "On je djelao, želio, nije sve znao, trpio je kao čovjek".[18] To znači da je bio čovjek kao i svaki od nas, te može biti predstavljen na slici. Po tumačenju pravoslavnih teologa osmog i devetog stoljeća, koji su se borili protiv ikonoborstva, ikona Kristova je postala ispovijedanje vjere u utjelovljenje.

"Neobuhvaćen ljudskim umom začet je u utrobi Djevice - piše Teodor Studita - Neizmjerljivi postade visok tri lakta, neodredivi postade određen, Neopredjeljivi, ustaje, sjedi i leže. Onaj koji je svuda prisutan, biva smješten u jasle. Onaj koji je iznad vremena, postupno napuni dvanaestu. Onaj koji je bez oblika, pojavi se u obliku čovjeka, a Bestjelesni se useli u tijelo ... Stoga je On i opisiv i neopisiv."[19]

Teodorova ikona Krista je najbolja moguća ilustracija onog što se podrazumijeva pod hipostatskim jedinstvom. Ono što se pojavljuje na slici je sama hipostaza Boga Slova u tijelu. U bizantijskoj tradiciji oko oreola koji okružuje Isusovu glavu, stoji napisano "Onaj koji jeste", što je ekvivalenat svetom imenu Jahve, imenu Božjem, čija je osobnost otkrivena, ali čija bit je nedokučiva. To nije niti Božja neopisiva božanstvenost niti njegova ljudska narav, koja je predstavljena na ikoni. To je osobnost Boga Sina, utjelovljenog. "Svaki portret" piše Teodor, "je portret hipostazi, a ne naravi".[20] Naslikati božansku bit ili Boga prije Njegovog utjelovljenja, svakako je nemoguće. Isto tako, ljudsku narav je nemoguće predstaviti samo simbolično. Treba imati u vidu da simbolične slike starozavjetne teofanije, nisu još "ikone" u pravom smislu. Međutim, ikona Kristova je nešto drugo. Tjelesnim očima može da se vidi hipostaza Logosa u tijelu, iako Njegova božanska *bit* ostaje sakrivena. Misterija utjelovljenja je ta koja čini da sveta ikona bude moguća i koja zahtjeva njeno poštivanje.

Obrana ikona je prinudila bizantsku misao da ponovo potvrdi potpunu, konkretnu Kristovu ljudsku narav. Ukoliko je bilo neophodno da se zauzme dodatno dogmatsko stajalište protiv monofizitizma, Crkva je i to učinila u osmom i devetom stoljeću. No važno je da se kaže da ovo stajalište nije išlo na uštrb učenja o hipostatskim jedinstvu niti na uštrb

[15] Nicephorus, *Antirrh*. I; PG 100, 272 b.
[16] Theodorus Studita. *Antirrh.*, III; PG 99, 409 c.
[17] Nicephorus, *Antirrh*., I; PG 100, 272 b.
[18] Isto, PG 100, 328 bd.
[19] Theodorus Studita. *Antirrh.*, III; PG 99, 396 b.
[20] Theodorus Studita. *Antirrh.*, III; PG 99, 405 ab.

Ćirilovog shvaćanja hipostatske istovjetnosti utjelovljenog Logosa u svijetlu ranijih kristoloških formulacija. Pobjeda nad ikonoborstvom označavala je potvrdu Kalcedonske i postkalcedonske kristologije.

2. Otkupljenje i *oboženje*

Kalcedonska definicija je proglasila da je Krist istobitan ne samo sa svojim Ocem, nego i "s nama". Iako potpuno čovjek, Krist ne posjeduje ljudsku hipostazu, jer je hipostaza Njegove dvije naravi, božanska hipostaza Logosa. Svaka ljudska osoba je potpuno "istobitna" i sa svakim drugim čovjekom, pa ipak je radikalno *različita* od tog drugog čovjeka po svojoj jedinstvenoj neponovljivoj, neasimiliranoj osobnosti ili hipostazi: ni jedan čovjek ne može biti potpuno u drugom čovjeku. Ali Isusova hipostaza ima fundamentalnu srodnost sa svim ljudskim osobama, pošto je On njihov *model*. Jer svi su ljudi stvoreni po slici Božjoj to jest po slici Logosa. Kada se Logos utjelovio, božanski pečat se podudarao sa svim svojim otiscima. Bog je uzeo ljudsku narav na taj način da nije isključio ni jednu ljudsku hipostazu, već je svima ljudima dao mogućnost da uspostave jedinstvo u NJemu. On je zaista postao "Novi Adam" u kome je svaki čovjek našao svoju prirodu, ostvarenu savršeno i potpuno, bez ograničenja, što bi bilo nemoguće da je Isus bio samo čovjek.

Ovakvo učenje o Kristu imao je na umu Maksim Ispovjednik kada je naglašavao staru Pavlovu sliku o "rekapitulaciji" [tj. obnovi] u vezi s utjelovljenim Logosom,[21] i u Njemu vidio pobjedu nad diobama, koje su razbijale ljudsku cjelovitost. Kao čovjek, Krist je "najistinitije ispunio pravu ljudsku sudbinu koju je On Sam predodredio kao Bog, a od koje se čovjek okrenuo: On ujedinjuje čovjeka s Bogom".[22] Ova Kalcedonska i postkalcedonska kristologija bi bila besmisleno umovanje da nije bila usmjerena na učenje o otkupljenju. "Osnovna ideja: utjelovljenje Riječi, kao spasenje, opredjeljuje cjelokupnu povijest kristološkog učenja".[23]

Bizantska teologija nije dalo značajniji doprinos razradi učenja apostola Pavla o *opravdanju*, izraženog u poslanicama Rimljanima i Galaćanima. Grčki patristički komentatori odlomka, kao što su u poslanici Galaćanima 3:13 ("Krist nas je otkupio od kletve zakona, postavši za nas kletva") uglavnom izlažu ideju o otkupljenju koja je, u širem kontekstu, zamijenjena idejom o pobjedi nad smrću i idejom o posvećenju. Oni nisu nikada razvili misao u smislu Anzelmove teorije o "zadovoljštini". Logosovo dobrovoljno uzimanje ljudske smrtnosti bilo je djelo Božje "snishodljivosti" kojom je On sebi pridružio cijelo čovječanstvo. "Jer", kako piše Grgur Nazijanski, "sve što nije preuzeto, nije iscijeljeno, a sve što je ujedinjeno s Bogom, spašeno je".[24] Stoga, nama je bio potreban Bog koji je postao tijelo i umro da bismo mogli ponovo živjeti".[25]

Smrt "jedne Osobe Presvetog Trojstva u tijelu" bila je voljna radnja, Božje dobrovoljno preuzimanje sveukupne dimenzije ljudske tragedije. "Nema u Njemu ništa po prinudi ili neophodnosti. Sve je slobodno: dobrovoljno je gladovao, bio žedan, dobrovoljno je bio u strahu i dobrovoljno je umro".[26] Ali - i ovo je osnovna razlika između pravoslavnih i *aftartodoketa* - ova *božanska* sloboda Logosovih hipostazi nije ograničila stvarnost Njegovog ljudskog stanja: Gospodin je uzeo smrtno ljudsko tijelo u samom času utjelovljenja, kada je već bila donijeta slobodna božanska odluka - da umre. "On uzima tijelo, tijelo koje se ne

[21] Posebno vidi u: Maximus Confessor, *Ambg*.; PG 90, 1308 d - 1312 a.
[22] J. Meyendorff, *Christ*, str. 108.
[23] Georges Florovsky, "The Lamb of God" u: *Scottish Journal of Theology* (March 1961) str. 16.
[24] Gregorius Nazianzenus, *Epist*. 101 *ad Cledonium*; PG 37, 181 c - 184 a.
[25] Gregorius Nazianzenus, *Hom*. 45; PG 36, 661 c.
[26] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, IV, 1; PG 94, 1101 a.

razlikuje od našeg", piše Atanazije; "od nas On uzima prirodu, sličnu našoj, a pošto smo mi propadljivi i smrtni, On za nas predaje Svoje tijelo smrti".[27]

Ideja da je svrha samog utjelovljenja bio križ, živo je prikazana u bizantskim liturgijskim tekstovima o Kristovom rođenju. Pretpraznička himnologija (Prosinac 20-24) je sastavljena prema himnologiji Velikog tjedna (*Strasne Sedmice*), a u poniznosti Betlehema se zrcali Golgota: "Kraljevi, prvaci neznaboštva, donose Ti darove [...] smirnom označavaju Tvoju smrt" "Rođen u tijelu, u tijelu ćeš umrijeti i biti pogreben i ponovo ćeš ustati treći dan".[28]

U Bizantu nikad nije bilo u središtu pažnje pitanje da li bi se desilo utjelovljenje da nije bilo pada. Bizantski teolozi su radije raspravljali o konkretnoj činjenici ljudske smrtnosti: kozmičkoj tragediji u kojoj Bog, preko utjelovljenja postaje ljudsko biće ili bolje, u kojoj *hipostatski* sudjeluje. Glavni i, kako se čini, jedini izuzetak u odnosu na ovaj opći pogled, dao je Maksim Ispovjednik. Prema njemu, inkarnacija i "rekapitulacija" svega u Kristu je istinita "svrha" i "cilj" stvaranja. Prema tome, utjelovljenje je predviđeno i predodređeno neovisno od čovjekove tragične zloupotrebe slobodne volje".[29] Ovaj pogled se potpuno uklapa u Maksimovu ideju o stvorenoj "prirodi", kao dinamičnom procesu usmjerenom prema eshatološkom cilju - Kristu, utjelovljenom Logosu. Kao stvoritelj, Logos je "početak" stvaranja, a u utjelovljenju On je njegov "kraj", kada će sve postojati ne samo "kroz Njega" nego i "u Njemu". Da bi stvoreno bilo "u Kristu" mora da ga Bog preuzme i učini "svojim". Utjelovljenje je stoga preduvjet konačne čovjekove proslave, neovisno od čovjekove grešnosti i propadljivosti.

Preduvjet za konačnu obnovu je čovjekovo grešno stanje i Kristova otkupiteljska smrt. Kristova smrt je stvarno otkupiteljska i "životodavna" stoga što je to smrt Sina Božjeg u tijelu (tj. zbog hipostatskog jedinstva). Na Istoku nije križ promatran kao simbol kazne pravednika kojom se "zadovoljava" transcendentni zahtjev pravde i osvete za čovjekov grijeh. Pravilno piše Georgije Florovski da je "smrt na križu bila djelotvorna, ne kao smrt Nevinog, već kao smrt utjelovljenog Gospodina".[30] Bit nije u zadovoljenju pravnih zahtjeva nego u porazu strašne kozmičke stvarnosti smrti koja je držala čovječanstvo pod svojom uzurpiranom vlašću i gurala ga u začarani krug grijeha i propadljivosti. I kako je Atanazije Aleksandrijski pokazao u svojoj polemici protiv arijanizma - jedino Bog može pobijediti smrt, jer On je "jedini besmrtan". (1 Tim 6, 16) Isto kao što istočni grijeh nije u naslijeđenoj krivici, tako ni otkupljenje nije prvenstveno u opravdanju nego u pobjedi nad smrću. Prema Grguru Nisenskom, bizantska liturgija upotrebljava sliku đavola koji guta udicu sakrivenu tijelom Emanuela. Ista misao se nalazi i u jednoj Pseudo-Zlatoustovom govoru koji se čita na službi vazmene noći: "Podzemlje je primilo tijelo a susrelo se s Bogom. Ono je primilo smrtni prah, a suočilo se s nebesima".

Rezimirajući ovo patrističko učenje o smrti i uskrsnuću u svijetlu kristoloških postavki petog i šestog stoljeća, Ivan Damašćanski piše:

> "Iako je Krist umro kao čovjek, Njegova sveta duša je odvojena od najčistijeg tijela, Njegova božanska narav je ostala s dušom i tijelom neodjeljiva i od tijela i od duše. Tako jedna hipostaza nije razdijeljena u dvije hipostazi, jer od početka su tijelo i duša postojali u hipostazi Riječi. Iako su u času smrti tijelo i duša razdvojeni, svako od njih je bilo sačuvano pošto su imali jednu hipostazu Riječi. Jer, ni tijelo ni duša nisu nikad imali svoju hipostazu, koja bi bila drugačija nego što je hipostaza Riječi. Hipostaza Riječi uvijek je jedna, a nikad nisu bile dvije hipostazi Riječi. Sukladno tome, Kristova hipostaza je

[27] Athanasius, *De incarn*., 8; PG 25, 109 c.
[28] *Minej*, od 24. prosinca, 5. i 6. *oda* Kanona.
[29] Maximus Confessor, *Ad. Thal*., 60; PG 90, 621 as.
[30] Florovsky, "The Lamb of God", str. 24.

> uvijek jedna. Pa i ako je duša jednostavno odvojena od tijela, tijelo i duša ostaju preko Riječi hipostatski sjedinjene."[31]

Uskrsno Trodnevlje - to su ona tri dana kada je Kristova ljudska narav trpjela opću čovjekovu sudbinu, ali je ostala otajstveno hipostatski sjedinjena u jednoj Božanskoj hipostazi Logosa. Ovo je grafički izraženo u tradicionalnoj bizantijskoj ikonografiji uskrsnuća: Krist gazi vrata Podzemlja (*Šeola, Hada*) i vraća Adama i Evu u život. Bolje od bilo kojeg znanstvenog jezika i bolje od bilo koje slike nekog drugog događaja ili vidika otajstva - praznog groba, ili čak samog raspeća - ova ikona prikazuje dinamičku, soteriološku dimenziju Kristove smrti. To je Božji ulazak u područje koju je đavo uzurpirao, i lomljenje njegove vlasti nad čovječanstvom. Ista misterija hipostatskog jedinstva koje je ostalo neraskinuto i u samoj smrti, izražena je u bizantskoj službi Velikog Tjedna (*Strasne Sedmice*): Na večernju Velikog petka, u času kad Krist ispušta duh, počinju da odzvanjaju prve himne uskrsnuća: "Smirna je oznaka smrti, ali pokaza se da je Krist slobodan od propadljivosti". Skriveni, ali odlučni trijumf nad smrću, prožima liturgijsko slavlje Velike subote: "Iako je hram Tvog tijela razrušen u času trpljenja, čak i tada je ono bilo jedna hipostaza Tvojega božanstva i Tvojega tijela".[32] U ovim se tekstovima otkriva posljednji, soteriološki razlog zašto je Ćirilova teopashijska formula postala mjerilo pravovjerja u šestom stoljeću bizantske teologije: smrt je pobijeđena baš zato što ju je okusio sam Bog hipostatski, u tijelu koje je uzeo. Ovo je vazmena poruka kršćanstva.

U vezi s našim raspravljanjem o grčkom patrističkom pogledu na istočni grijeh i na naslijeđenu smrtnost, napomenuli smo i istovremeno poimanje uskrsnuća kao osnova kršćanske etike i duhovnosti. Jer Kristovo uskrsnuće označava da je smrt zaista prestala da ima prevlast nad čovjekovim životom. Stoga je čovjek slobodan od robovanja grijehu. Smrt svakako ostaje kao fizički fenomen, ali ona ne dominira nad čovjekom kao neizbježna i konačna kob: "Kao što u Adamu svi umiru tako će isto u Kristu svi oživjeti" (1 Kor 15, 22). Atanazije piše: "Od sada smo rastavljeni samo privremeno, zbog smrtne naravi naših tijela, da bismo mogli uskrsnuti; kao sjeme bačeno u zemlju, mi ne propadamo, nego posijani u zemlju ponovno ćemo ustati, pošto je uništena smrt, milošću Spasitelja".[33] A Zlatousti piše:

> "Istina je da mi još uvijek umiremo kao prije, ali smrt nema vlast nad nama pa to i nije umiranje. Sila i stvarnost smrti je baš u tome što mrtav čovjek nema mogućnosti da se povrati u život. Ali, ako poslije smrti čovjek može biti oživljen, čak i više, da dobije bolji život, to onda nije više smrt, nego san".[34]

Pošto je smrt prestala biti jedini mogući kraj života, čovjek je oslobođen od straha, a grijeh, osnovan na instinktu samoodržanja, nije više neizbježan. Na uskrsnu nedjelju je raskinut krug poroka, i on biva raskinut svaki put "kada se objavi Kristova smrt i ispovijeda Njegovo uskrsnuće.

Ali što konkretno znači "bivovanje u Kristu"? Posljednji citat iz bizantskog euharistijskog kanona svetog Bazilija, nameće nam odgovor: kroz krštenje, miropomazanje [=krizmu] i euharistiju čovjek slobodno postaje član uskrslog Kristovog tijela.

Ovaj element *slobode* - čak i "svijesti" - bitan je za nauk o spasenju, kako ga je razumijevala bizantska patristička sakramentalna i liturgijska Predaja. S druge strane, posebno je naglašena univerzalnost otkupljenja. Grgur Nisenski nas uvjerava, na primjer, da je "princip smrti potekao od jednog čovjeka i prešao u nasljeđe sveukupne ljudske naravi. Isto tako i princip uskrsnuća s jedne osobe se proširio na cijelo čovječanstvo ... Ovo je tajna Božjeg

[31] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 27; PG 94, 1097 ab.
[32] *Velika subota*, 6. *oda* kanona na Jutrenju.
[33] Athanasius, *De incarnatione*, 21; PG 25, 129 d.
[34] Iohannes Chrysostomus, *In Haebr, hom*. 17, 2; PG 63, 129.

plana u odnosu na Njegovu smrt i Njegovo uskrsnuće iz mrtvih".[35]

Misli Grgura Nisenskog o sveopćem otkupljenju i "rekapitulaciji" [=obnovi] nalaze svoj odjek kod Maksima Ispovjednika. S druge strane, novi život u Kristu podrazumijeva osobnu slobodnu obavezu. Na Sudnji dana uskrsnuće će zaista biti sveopće, ali blagoslov će biti dan samo onima koji su za njim žudili. Nikola Kabasila nam kaže da je krsno "uskrsnuće naravi" slobodni dar Božji, koji se daje čak deci koja ne izražavaju svoj pristanak. Ali "Kraljevstvo Božje, promatranje Boga i zajednički život u Kristu, pripadaju području slobodne volje".[36]

Bizantski teolozi su rijetko posvećivali posebnu pažnju razmišljanjima o sudbini duše poslije smrti. Činjenica da je Logos uzeo ljudsku narav, podrazumijevala je da otkupljenje ima sveopću vrijednost, ali ne i *apokatastasis* odnosno opće spasenje, učenje koje je 553. godine bilo formalno osuđeno kao origenističko. Sloboda mora da ostane neotuđiv element svakog čovjeka. Nitko ne može biti silom natjeran u Kraljevstvo Nebesko, protiv vlastitog slobodnog izbora, *Apokatastasis* treba biti odbačen zato što pretpostavlja krajnju ograničenost ljudske slobode - slobode koja treba da ostane izvan Boga.

Međutim, s odbacivanjem Boga uništava se i sama sloboda. Izvan Boga čovjek prestaje biti autentično i potpuno čovjek. On je preko smrti u ropstvu đavola. Ova ideja predstavlja središnju Maksimovu misao. Ona je uvjetovala njegovo čvrsto ispovijedanje da ljudska stvorena volja u Kristu, služi kao osnova bizantskog poimanja čovjekove sudbine: da sudjeluje u Bogu, odnosno da bude "obožen" (*theosis*). Ovo je krajnji cilj čovjekovog postojanja.

Kristova ljudska narav hipostatski sjedinjena u Logosu, uslijed "općenja narav", prožeta je božanskom "energijom". To je, stoga, *obožena* ljudska narav koja, ipak, ni u kojem pogledu ne gubi svoje ljudske osobine. Baš naprotiv. Ljudske osobine postaju još stvarnije i autentičnije u dodiru s božanskim uzorom, prema kojem su stvorene. Čovjek je pozvan da u ovoj obogenoj Kristovoj ljudskoj naravi sudjeluje i da ima udjela u njenom obogenju. To je smisao sakramentalnog života, i osnova kršćanske duhovnosti. Kršćanin je pozvan ne da "oponaša" Isusa - što je čisto izvanjski i moralni čin - nego, kao što postavlja Nikola Kabasila, da *živi u Kristu* po krštenju, miropomazanju [=krizmi] i euharistiji. Maksim je opisao obogenje kao sudjelovanje "cjelokupnog čovjeka" u "cjelokupnom Bogu":

> "Na isti način kao što su sjedinjeni duša i tijelo, Bog treba da postane pristupačan da u Njemu sudjeluje duša, a posredstvom duše, i tijelo, da bi duša mogla da primi nepromjenljivi karakter, a tijelo besmrtnost. I najzad, da cio čovjek postane Bog, obožen milošću utjelovljenog Boga, koji je po prirodi postao cio čovjek od duše i tijela, a milošću, cio Bog, od duše i tijela."[37]

"I tako", po Maksimu, "dogmatska osnova čovjekovog obogenja, jasno može da se nađe u hipostatskom jedinstvu božanske i ljudske naravi u Kristu".[38] Čovjek Isus, hipostatski je Bog i prema tome, u Njemu je "prožimanje" (*perihoresis, circumincessio*) "energija" božanske i ljudske. Ovo "općenje" postižu i oni koji su "u Kristu". Ali to su, naravno, ljudske hipostazi, a s Bogom su sjedinjene ne hipostatski nego "milošću" ili "energijom". "Čovjek koji postane pokoran Bogu u svemu, čuje kako Bog govori: Rekao sam, vi ste "bogovi" (Iv 10:34); on je tada Bog i zove se "Bog", ne po naravi ili odnosu, već po [božanskoj] zapovijedi

[35] Gregorius Nyssenus, *Catechetical Oration*, 16. (ed.) J. H. Strawley (Cambridge: Harvard University Press, 1956) str. 71-72.
[36] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, II; PG 150, 541 c.
[37] Maximus Confessor, *Ambig.*; PG 91, 1088 s.
[38] Thumberg, *Microcosm and Mediator*, str. 457.

i milosti".[39] Čovjek ne može biti obožen posredstvom svoje djelatnosti ili "energije" - to bi bilo pelagijanizam - nego božanskom "energijom", kojoj je "podčinjena" njegovo ljudsko djelovanje. Između ove dvije "energije" je "sinergija", što predstavlja ontološku osnovu odnosa dviju energija u Kristu. Ali ne postoji miješanje naravi, isto kao što čovjek nikako ne može da sudjeluje u božanskoj biti. Ovo je teologija oboženja koje ćemo također naći kod Grigorija Palame: "Bog u svojoj potpunosti obožava one koji su toga dostojni, ujedinjujući se s njima, ne hipostatski - to je pripalo jedino Kristu - niti bitni, nego preko malog djela nestvorenih *energija* i nestvorene božanstvenosti [...] a budući ipak u potpunosti prisutan u svakom".[40] Bizantski sabor iz 1351. godine, koji je potvrdio Palaminu teologiju, definirao je kao "razvoj" odluka Šestog ekumenskog sabora (680.) o dvije Kristove volje ili "energije".[41]

U "oboženju" čovjek dostiže konačni cilj za koji je stvoren. Ovaj cilj, koji je ostvaren u Kristu jednostranim djelovanjem Božje ljubavi, je i smisao ljudske povijesti i sud nad čovjekom. On je otvoren za čovjekov odgovor i slobodan napor.

3. Theotokos (Bogorodica)

Jedina dogmatska definicija u vezi s Djevicom Marijom, koje se Bizantska crkva formalno pridržavala, je odluka Efeškog sabora koji je naziva Theotokos ili "Majka Božja". Kristološki, a ne mariološki, odluka ipak odgovara mariološkoj temi o "Novoj Evi", koja se javlja u kršćanskoj teološkoj literaturi još od drugog stoljeća i svjedoči, u svijetlosti pravovjernog pogleda na Adamovo nasljeđe, da je ljudska sloboda na Istoku shvaćena s više optimizma nego na Zapadu.

Teologija Ćirila Aleksandrijskog, koje je posvjedočilo osobnu, hipostatsku istovjetnost Isusa s preegzistentnim Logosom, kao što je potvrđeno u Efezu, služilo je kao kristološka osnova za ogromni porast pobožnosti, usredotočene na Marijinu osobnost poslije petog stoljeća. Bog, postavši čovjek, postao je naš Spasitelj. Ali ovo se "očovječenje" Božje zbilo po Mariji, koja je tako neodvojiva od osobe i djela svoga Sina. Pošto u Isusu nije ljudska hipostaza, a pošto majka može biti samo "nečija" majka, a ne majka nečega, Marija je zaista majka utjelovljenog Logosa, "Majka Božja". Pošto se oboženje čovjeka dogodilo "u Kristu", ona je također - u izvjesnom smislu - isto tako stvarna kao čovjekovo sudjelovanje "u Kristu" - majka cijelog tijela Crkve.

Ova bliskost Marije s Kristom vodila je na Istoku do povećane popularnosti onih apokrifnih predaja koja su joj pripisivala tjelesnu proslavu nakon smrti. Ove su predaje našle mjesto u himnografskoj poeziji blagdana *Uspenja* (*Usnuća*, *Dormitio*, Κοίμησις, 15. kolovoza), ali ona nikad nisu bila predmet teoloških umovanja i dogmatskih definicija. Predaja o Marijinom tjelesnom "uznesenju", pjesnici i propovjednici su tretirali kao eshatološki znak, slijedeći Kristovo uskrsnuće, kao predznaku općeg uskrsnuća. Tekstovi izričito govore o prirodnoj smrti Djevice, isključujući svaku moguću vezu s učenjem o bezgrešnom začeću (*Immaculatae conceptio*) koje bi joj dalo atribut besmrtnosti i bilo bi potpuno neshvatljivo u svijetlu istočnog pogleda na istočni grijeh kao nasljednu smrtnost. Tako, bezbrojni izrazi pobožnosti i odanosti Mariji u bizantskoj liturgiji, nisu ništa drugo nego oslikavanje učenja o hipostatskim jedinstvu ljudske i božanske naravi u Kristu. Oni, u izvjesnom smislu, predstavljaju legitimni i organski način svođenja, u izvjesnoj mjeri,

[39] Maximus Confessor, *Ambig*.; PG 91, 1237 ab.
[40] Gregory Palamas, *Against Akindynos*, V, 26, (edd.) A. Kontogiannes–V. Phanourgakes, in: P. Khrestov, *Gregoriou tou Palama Syggrammata* III (Thessaloniki, 1970), str. 182.
[41] Tomos sabora AD 1351; PG 151, 722 b.

apstraktnih kristoloških učenja petog i šestog stoljeća, na nivo običnog vjernika.

13
DUH SVETI

Rano kršćansko poimanje stvaranja i čovjekove krajnje sudbine, nerazdvojivo je od pneumatologije [tj. učenja o Duhu Svetomu]. Međutim dogma o Duhu Svetomu u Novom Zavjetu i kod ranih Otaca ne može se lako svesti na neki znanstveni sistem. Rasprave četvrtog stoljeća o božanstvu Duha zadržale su se u soteriološkom i egzistencijalnom kontekstu. Pošto djelotvornost Duha daje život "u Kristu", Duh ne može biti stvoren. On je zaista istobitan s Ocem i Sinom. Ovaj argument je upotrijebio Atanazije u svojim *Pismima Serapionu* i Bazilije u svom čuvenom spisu *O Duhu Svetomu*. Ova dva patristička spisa su važila kao standardni autoritet u području pneumatologije tokom cijelog bizantskog razdoblja. Izuzimajući spor oko *filioque*, a to je prije rasprava o naravi Božjoj nego posebno o Duhu Svetomu – u bizantskom srednjem vijeku bilo je malo znanstvene razrade na području nauka o Duhu Svetomu. Ipak, *doživljavanje* Duha bilo je na Istoku naglašenije nego na Zapadu, naročito u himnologiji, u sakramentalnoj teologiji i u duhovnoj literaturi.

"Kao onaj koji dohvati jedan kraj lanca, s njim vuče i drugi kraj, tako i onaj koji primi Duha, prima Sina i Oca zajedno s Njim", piše Bazilije.[1] Ovaj odlomak, veoma karakterističan za mišljenje Kapadočana, podrazumijeva prvo da su sva velika djela Božja, djela Presvetog Trojstva, i drugo, da je posebna uloga Duha Svetoga da učini "prvi kontakt", na koji se nadovezuje - bitni ali ne kronološki - objava Sina, a kroz Njega, objava Oca. Osobno biće Duha ostaje otajstveno sakriveno, čak kada je On djelotvoran u svakom velikom činu božanskog djelovanja: stvaranju, otkupljenju, posljednjem sudu. Njegova uloga nije u tome da pokaže Sebe, već da pokaže Sina "kojim je sve stvoreno. "Nemoguće je dati preciznu definiciju hipostazi Duha Svetog i mi jednostavno moramo da pružimo otpor zabludama koje se na Njega odnose, a koje dolaze s raznih strana."[2] Na taj način osobno postojanje Duha Svetoga ostaje otajstvo. To je "*kenotsko*" postojanje koje se sastoji u manifestaciji kraljevstva Logosa u stvaranju i u povijesti spasenja.

1. Duh u stvaranju

Kod kapadocijskih Otaca, trinitarno tumačenje svih djela Božjih, podrazumijeva sudjelovanje Duha Svetoga u činu stvaranja. Stih iz knjige Postanka "Duh Božji lebdio je nad vodama" (Post 1, 2), patristička predaja tumači u smislu da Duh Sveti praiskonski sve održava. To je omogućilo da se kasnije posredstvom Božje Riječi pojavio stvoreni logički poredak. Naravno da se pod ovim ne podrazumijeva neki kronološki redoslijed. Djelovanje Duha je dio neprekidne stvaralačke Božje aktivnosti u svijetu: "Princip svega je jedan" – piše Bazilije – "koji stvara preko Sina, a usavršava u Duhu."[3]

Bazilije ovu ulogu "usavršavanja" stvorenog izjednačava s "posvećenjem", podrazumijevajući da su ne samo čovjek nego i narav kao cjelina, savršeni samo kad su u zajedništvu s Bogom i kad su "ispunjeni" Duhom. "Svjetovno" je uvijek nesavršeno, odnosno postoji samo kao palo, grešno i defektno stanje stvorenja. Ovo vrijedi osobito za čovjeka čija je narav "bogocentrična". Ovu "bogocentričnost", koju grčki Oci uvijek podrazumijevaju kao stvarno "sudjelovanje" u Božjem životu, čovjek je dobio kad je bio stvoren i kad mu je Bog

[1] *Epist.* 38, 4; PG 32, 332.
[2] *Cat*. 16,11; PG 33, 932 c.
[3] *De Spir. S*. 16, 38; PG 32, 136 b.

"u nosnice udahnuo dah života" (Post 2, 7). Ovaj "duh" Božjeg života, koji je poistovjećen s Duhom Svetim na temelju prijevoda septuaginte, jeste ono što je učinilo da čovjek bude "slika Božja". "Pošto je uzet [tj. stvoren] od zemlje" – piše Ćiril Aleksandrijski – "u njemu se ne bi mogla vidjeti slika Svevišnjega da nije primio ovaj [duh]."[4] Na taj način, "usavršavajuće" djelovanje Duha ne pripada kategoriji "čuda", već je dio prvobitnog i prirodnog Božanskog plana. On uzima, udahnjuje i oživljava sve što je u temelju dobro i lijepo, bez obzira na pad, i odražava u stvorenjima prve plodove eshatološkog preobražaja. U ovom smislu, Duh je bitni sadržaj Kraljevstva Božjega. Grgur Nisenski nam priopćuje drevnu varijantu teksta molitve Gospodnje, "Dođi kraljevstvo Tvoje", kod Luke 11, 2, kao "Neka Duh Tvoj Sveti siđe na nas i očisti nas."[5] A bizantska liturgijska Predaja pridržava se istog, počinjući svako bogosluženje s eshatološkim prizivanjem Duha Svetoga, obraćajući mu se kao "Caru Nebeskom."[6]

Liturgijske službe Pedesetnice, iako usredotočene uglavnom na ulogu Duha u otkupljenju i spasenju, također slave Duha kao "onoga koji vlada svim, koji je gospodar [Gospodin] svega i koji održava sve što je stvoreno".[7] Narodni bizantski običaj povezan s Pedesetnicom nagovještava da je izlijevanje Duha zaista slika kozmičkog preobražaja. Tradicionalno ukrašavanje crkvi zelenilom i cvijećem na taj dan, predstavlja doživljaj novog stvaranja. Ista misao dominira i u "Velikom *vodoposvećenju*" [tj. blagoslov vode], koje se svečano obavlja na blagdan Bogojavljenja (6. siječnja). Voda, praiskonski kozmički element, posvećuje se, "silom i djelovanjem" ("energijom") i silaskom Duha Svetoga" (*Velika ektenija na taj dan*). Pošto su kozmički elementi poslije pada bili pod nadzorom "kneza ovog sveta", djelovanje Duha Svetoga mora imati funkciju očišćenja: "Ti si osvetio tokove Jordana" – kaže svećenik – "tako što si s neba poslao svoga Duha Svetoga i slomio glave zmijama, koje su tamo vrebale".[8]

Puno značenje ovog obreda egzorcizama postaje jasno ako imamo u vidu da je voda, u biblijskim kategorijama, izvor života cijelog kozmosa, nad kojim je čovjek pozvan da vlada. Samo padom u grijeh, priroda je bila podložna Sotoni. Ali Duh oslobađa čovjeka ovisnosti od prirode. Umjesto da bude izvor demonske sile, priroda prima "milost otkupljenja, blagoslov Jordana" i postaje "vrelo besmrtnosti, dar posvećenja, oproštenje grijeha, iscjeljenje bolesti, uništenje demona". Umjesto da vlada čovjekom, narav postaje njegov sluga zato što je čovjek slika Božja. Prvobitni rajski odnos između Boga, čovjeka i svijeta je ponovo objavljen: silazak Duha označava konačno ispunjenje kada će Bog biti "sve u svemu".

Ipak ovo nije neki magični čin koji se zbiva u materijalnom svijetu. Svijet se ne mijenja u svom empirijskom postojanju. Promjena se vidi jedino očima vjere – to jest zato što je čovjek primio u svoje srce Duha, koji kliče: "abba oče" (Gal 4, 6), on može da u otajstvu vjere doživi rajsku stvarnost prirode koja mu služi i prepoznati kako njegov doživljaj nije subjektivna imaginacija nego događaj koji otkriva krajnju istinu o prirodi i svemu stvorenom, kao cjelini. Snagom Duha, istiniti i prirodni odnos je uspostavljen između Boga, čovjeka i svijeta.

[4] *In Joh*. XI, 10; PG 74, 541.
[5] Usp. R. Leaney, "The Lucan text of the Lord's Prayer (in Gregory of Nyssa)", *Novum Testamentum* 1 (1956) str. 103-111.
[6] U bizantskoj tradiciji prije Božanske Liturgije (tj. mise) kao i svih bogoslužena, na početku se redovito moli molitva: "*Caru nebeski, Utješitelju, Duše istine! Ti svagdje prebivaš i sve ispunjaš. Riznico dobara i darovatelju života, dođi nastani se u nama i očisti nas od svake ljage i spasi, o Dobri, duše naše!*" (nap. prev.)
[7] *Apodeipnon*, kanon, oda 5.
[8] Veliko blagosiljanje vode (*Vodoosvećenje*).

2. Duh i čovjekovo otkupljenje

U "ekonomiji" spasenja Sin i Duh su neodvojivi: "Kada je Logos osjenio svetu Djevicu" – piše Atanazije – "Duh je zajedno s Logosom ušao u nju; u Duhu, Logos je za Sebe oblikovalo tijelo, čineći ga da u skladu sa sobom, sa svojom voljom, sve stvoreno, preko Sebe, privede Ocu".[9] Glavni argument istobitnosti Duha sa sinom i Ocem, kojim se služe Atanazije, Ćiril Aleksandrijski i kapadocijski Oci, je jedinstvo Božjeg stvaralačkog i otkupiteljskog djelovanja, koje je uvijek trojstveno: "Otac čini sve Sinom u Duhu Svetom".[10]

Međutim bitna razlika između djelovanja Logosa i djelovanja Duha je u tome što je Logos, a ne Duh, postao čovjek i mogao je biti *viđen* kao konkretna Osoba i hipostaza Isusa Krista, dok je osobno biće Duha Svetoga ostalo sakriveno božanskom ne spoznatljivošću. Duh u svojoj djelatnosti ne otkriva Sebe nego Sina. Kada je On osjenio Mariju, začeto je Slovo. Kada On, za vrijeme krštenja na Jordanu, silazi nad Sina, otkriva dobru volju Oca prema Sinu. Ovo je biblijski i teološki temelj nauke koji se nalazi kod Otaca i u liturgijskim tekstovima o Duhu Svetomu kao slici Sina.[11] Duha je nemoguće *vidjeti*, ali u Njemu se vidi Sin, dok je sam Sin slika Oca.

U kontekstu dinamične i soteriološke misli, statičko helenističko učenje o slici odražava živu vezu među božanskim licima, u koju je uveden ljudski rod utjelovljenjem Sina.

Već smo vidjeli da je u grčkoj patrističkoj i bizantskoj misli spasenje razumijevano bitni kao sudjelovanje i zajedništvo s obogenom ljudskom prirodom utjelovljenog Logosa, Novog Adama. Kada Oci nazivaju Duha "slikom Sina", oni podrazumijevaju da je On glavni činitelj koji čini da ovo zajedništvo bude stvarnost. Sin nam je dao "prve plodove Duha", piše Atanazije, "da bismo mogli biti preobraćeni u sinove Božje, prema slici Sina Božjeg."[12] Tako, ako je po Duhu Logos postao čovjek, onda se jedino po Duhu istiniti život daje svim ljudima. "Kakav je učinak i rezultat stradanja, djela i učenja Kristovog? "pita Nikola Kabasila. "U odnosu na nas same, to nije ništa drugo nego silazak Duha Svetoga na Crkvu".[13]

Duh preobražava kršćansku zajednicu u "Kristovo tijelo". U bizantskim himnama Pedesetnice, Duha se ponekad naziva "slavom Kristovom", koja je poslije uzašašća darovana učenicima,[14] a na svakoj euharistiji kršćanska zajednica poslije primanja svete pričesti pjeva "Vidjeli smo istinitu svijetlost, primili smo nebeskog Duha, pronašli smo istinitu vjeru, slavimo ne djeljivo Trojstvo, jer nas je ono spasilo". Pedesetnica, rođendan Crkve, je trenutak kada se manifestira značaj Kristovog križa i uskrsnuća, kada se novo čovječanstvo vraća u božansku zajednicu, kada je "ribarima" darovana nova spoznaja. Ovo je glavna tema blagdana Pedesetnice u bizantskoj predaji, i zanimljivo, ona se podudara s otkrićima mnogih suvremenih istraživača nastanka kršćanstva da je u doživljaju rane Crkve potpuno razumijevanje Kristovog učenja nastalo nakon uskrsnuća. "Duh je svojom pojavom, u liku vatrenih jezika, čvrsto usadio sjećanje na one spasonosne riječi koje je Krist, primivši ih od Oca, govorio apostolima".[15] Ali "znanje" ili "sjećanje" primljeno od Duha, nije nekakva intelektualna funkcija. Pod njima se podrazumijeva "prosvjetljenje" cjelokupnog ljudskog života. Tema "svijetlosti" koja preko Origena i Grgura Nisenskog navodi na asocijaciju

[9] *Ad Serap*. 1, 31; PG 26, 605 a.
[10] *Ad Serap*. 1, 28; PG 26, 596 a.
[11] Vidi npr. u: Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, 9, 23; PG 32: 109b.
[12] Athanasius, *De incarnatione et contra arianos*, 8; PG 26, 997 a.
[13] *A Commentary on the Divine Liturgy*, 37, 3, SC 4 bis, str. 229, prev. J. M. Hussey–P. A. McNulty (London: SPCK, 1960) str. 90.
[14] Kathisma, poslije *Polijeleja*.
[15] Kanon 2, oda 8.

biblijske teofanije s grčkim neoplatonskim misticizmom, također prožima liturgijsku himnografiju Pedesetnice. "Otac je svijetlost, Riječ je svijetlost i Sveti Duh je svijetlost, koja je poslana apostolima u vidu vatrenih jezika, kojom je cijeli svet osvijetljen te proslavlja Presveto Trojstvo" (Svečani himan zvana *exaposteilarion*). Jer, zaista je Sveti Duh Kristova "slava", koji ne samo da preobražava tijelo povijesnog Isusa, kao što je to bilo na Preobraženje, već proslavlja Njegovo šire "Tijelo", to jest sve one koji u Njega vjeruju.

U stvari, usporedba bizantskih liturgijskih tekstova Pedesetnice s tekstovima blagdana Preobraženja, pokazuje da je čudo Pedesetnice promatrano kao produžen oblik otajstva na Taboru. Važno je imati na umu da je za Bizantince liturgija bila najveći izraz njihove vjere i kršćanskog doživljaja. Na brdu Taboru božanska svijetlost se pokazala ograničenom krugu učenika, a na Pedesetnicu je Krist, šaljući Duha, obasjao svijetlom cio svet",[16] jer je Duh "prosvijetlio učenike i uveo ih u nebeske tajne".[17]

Može se dodati još mnogo primjera koji pokazuju da je bizantijsko teološko Predaja stalno svjesno da u "ekonomiji" stvaranja i spasenja, Sin i Duh obavljaju jedan jedini božanski čin, a da nisu hipostatski ili osobno jedan drugom podređeni.

"Glava" novog otkupljenog čovječanstva je, svakako, Krist, ali Duh nije samo posrednik Sina. On je, po riječima Ivana Damašćanskog (koje su parafrazirane u himnama Pedesetnice) "Duh Božji koji upravlja i upućuje; izvor znanja, života i svetosti; Bog koji postoji i kome se obraćamo zajedno s Ocem i Sinom. Nestvoren, potpun, sve-upravljajući, sve-upravljajući, sve-postižući, svemogući, bezgranične moći, Gospodar svega stvorenog, a ničemu nepodložan, obožujući a ne obožen, ispunjavajući a ne ispunjen, sudjelujući a ne sudjeluje, posvećujući a neposvećen".[18]

Ova osobna "neovisnost" Duha povezana je, kako pokazuje Vladimir Loski, s cjelokupnom otajstvom otkupljenja, koja je i unifikacija (ili "obnova") čovječanstva u jednoj bogo-čovječjoj hipostazi Krista, Novog Adama, i s otajstvenim osobnim susretom između *svakog čovjeka* i Boga. Unifikacija ljudske naravi je slobodan božji dar, ali osobni susret ovisi od ljudske slobode: "Krist postaje jedina slika prikladna da označi opću narav ljudskog roda. Duh Sveti daruje svakom čovjeku, stvorenom na sliku Božu, mogućnost da ostvari "priliku" u općoj naravi ljudskog roda. Jedan posuđuje svoju hipostazu naravi, a drugi daje svoju božanstvenost osobnosti".[19] Naravno postoji samo jedno božanstvo i jedna božanska djelatnost ili "energija", koja čovječanstvo vodi obo̊enju, kao jedinom eshatološkom cilju. Ali osobne, hipostatske funkcije Sina i Duha nisu istovjetne. Božanska milost i božanski život su jedine realnosti, ali Bog je trojstvenost, a ne bez-osobna bit, u koju bi se ljudska narav trebala stopiti. Na taj način, ovdje, kao što smo vidjeli, bizantsko kršćanska Predaja traži razlikovanje u Bogu, između Jedne nepristupne *Biti*, tri hipostaze i milosti ili energije preko koje Bog ulazi u zajedništvo sa stvorenjima.

Otajstvo Pedesetnice nije utjelovljenje Duha, nego darivanje darova. Duh ne otkriva svoje Lice kao što to čini Sin u Isusu i ne sjedinjuje hipostatski ljudsku narav kao cjelinu. On priopćuje Svoju nestvorenu milost svakom ljudskom biću, svakom članu Tijela Kristovog. Nova ljudska narav je ostvarena u hipostazi utjelovljenog Sina, ali ona *darove* prima jedino od Duha. Razlika između lica Duha i Njegovih darova poprimit će u bizantskoj teologiji poseban naglasak u vezi s teoloških sporovima u trinaestom i četrnaestom stoljeću. Grigorije Ciparski i Grigorije Palama će tvrditi, u različitom kontekstu, da su na dan Pedesetnice

[16] Kanon 1, oda 1.
[17] Kathisma 1.
[18] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I 8; PG 94, 821 bc.
[19] Vladimir Lossky, *Mystical Theology*, str. 166-167.

apostoli primili vječne darove ili "energije" Duha Svetoga, ali da tada nije došlo do novog hipostatskog jedinstva između Duha i ljudske naravi.[20]

Tako je u teologiji o Duhu Svetomu unijeta unakrsna polarnost, koja se odnosi i na narav same kršćanske vjere. Pedesetnica je svjedok rođenja Crkve - zajednice koja će poprimiti svoj oblik i imati kontinuitet i autoritet. Ona je bila izljev duhovnih darova, *oslobađajući* čovjeka od robovanja, dajući mu slobodu i osobni doživljaj Boga. Bizantsko kršćanstvo će ostati svjesno neizbježne napetosti između ova dva vidika vere: vjere kao dogmatskog kontinuiteta i autoriteta, i vjere kao osobnog doživljaja svetitelja. Ono će razumjeti da prenaglašavanje jednog ili drugog vidika podriva sam značaj kršćanskog evanđelja. Duh daje ustrojstvo zajednici Crkve. On ustanovljava službe koje imaju vlast da održe to ustrojstvo, da upravljaju i poučavaju. Ali isti Duh održava u Crkvi proročke funkcije i svakom članu Kristovog Tijela otkriva potpunu istinu, samo ako on može da je "primi" i ako je toga dostojan. Život Crkve, pošto je stvoren od Duha Svetog, ne može biti sveden ni na "instituciju" ni na "događaj", ni na vlast, ni na slobodu. To je "nova" zajednica stvorena od Duha u Kristu, gdje je prava sloboda ponovo otkrivena u duhovnoj zajednici Kristovog Tijela.

3. Duh i Crkva

U bizantskom liturgijskom jeziku *koinonia* ("zajednica") je poseban izraz koji označava prisutnost Duha Svetoga u euharistijskoj zajednici, i jedan od ključnih pojmova u Bazilijevom traktatu o Duhu Svetomu.[21] Ovo razmatranje je važno u toliko što ono posebno naglašava da je "zajednica" Oca, Sina i Duha, kao božanskog Trojstva, "zajednica Duha Svetog" koja uvodi čovjeka u božanski život, i "zajedništvo" ili "zajednica", koja je potom stvorena među ljudima u Kristu, označena je ne samo istim izrazom već predstavlja isti duhovni doživljaj i istu stvarnost. Nije Crkva jednostavno društvo ljudskih bića udruženih istom vjerom i ciljevima. To je *koinonia* u Bogu i s Bogom. I da sam Bog nije trojstvena *koinonia*, da u Njemu nisu tri Osobe, Crkva nikada ne bi bila zajednica bića koja se ne mogu u svom osobnom identitetu, svesti jedno na drugo. Sudjelovanje u božanskom životu ne bi bilo nešto više od neoplatonske ili budističke integracije u bez-osobnom "netko".

Sasvim specifično "jedno", ostvareno u euharistijskoj *koinonia* je *par excellence*, dar Duha.

Jedna od čestih tema u bizantskoj himnografiji na dan Pedesetnice je paralela koja se povlači između "zbrke" Babilona i "jedinstva" i "simfonije" ostvarenih silaskom Duha Svetoga u ognjenim jezicima: "Kada je Svevišnji sišao i pobrkao jezike, razdijelio je narode. Ali kad je razdijelio ognjene jezike, sve je pozvao na jedinstvo. Stoga, jednoglasno slavimo najsvetijeg Duha."[22] Duh ne potiskuje pluralizam i različitost stvorenja. Niti isključuje istiniti osobni doživljaj Boga, koji je dostupan svakom čovjeku. On nadilazi diobu, suprotnost i propadljivost. Sam On je " simfonija" svega stvorenog, koja će biti potpuno ostvarena u eshatološkom ispunjenju. Funkcija Crkve je da ovo ispunjenje učini pristupačnim preko "posvećenja" koje vrši Duh Sveti.

"Stvorenje je posvećeno, a Duh je onaj koji posvećuje", piše Bazilije. Na isti način anđeli, arkanđeli i sve nebeske sile, primaju svoje posvećenje od Duha. Ali sam Duh ima svetost po naravi. On je ne prima milošću nego *biti*. Stoga je On izričito nazvan svetim.

[20] Usp. J. Meyendorff, *Gregory Palamas*, str. 14-15, 231.
[21] Boris Bobrinskoy, "Liturgie et ecclesiologie trinitaire de St. Basile", u: *Etudes patristiques: le traite sur le Saint-Esprit de Saint Basile, Foi et Constitution*, 1969, str. 89-90; vidi također: *Verbum Caro* 23 br. 88.
[22] Kondak na Duhove.

Prema tome, On je svet po naravi isto kao što su Otac i Sin sveti po naravi".[23] Otajstvena, ali nadmoćna uloga Duha u "ekonomiji" spasenja ne može se drugačije izraziti nego ovom sugestivnom tautologijom: Sveti Duh "posvećuje" to, jest stvara *koinoniju* [zajedništvo] čovjeka s Bogom i otuda i međusobno jedinstvo ljudi kao "zajednice svetih". To je najbolje izraženo u "anafori svetog Bazilija", koja se svake godine služi deset puta u Bizantskoj Crkvi, u najsvečanijem trenutku *epikleze* [zaziv Duha Svetoga]:

> "Molimo Te i zazivao tebe, o Sveti nad svetima, da blagohotnošću svoje dobrote Tvoj Duh Sveti siđe na nas i na ovdje nazočne darove, i neka ih blagoslovi, posveti i pokaže da je ovaj kruh časno Tijelo našeg Gospodina, Boga i Spasitelja Isusa Krista, a ova čaša časna krv Gospodina, Boga i Spasitelja Isusa Krista, prolivena za život svijeta, i [neka Duh] sve nas sjedini jednog s drugim: u zajedništvo (*koinonia*) jednoga Duha Svetoga."

Pošto je svaki vjernik pojedinačno kršten "u smrt Kristovu" i primio "pečat dara Duha Svetoga" u svetoj tajni miropomazanja [*krizme*], oni svi zajedno sudjeluju u tajni euharistije. Doživljaj njihove *koinonije* je i uvjet euharistijskog čuda – Duh se ne priziva samo na "darove" nego "*na nas* i na darove" – i Duh posvećuje darove tako da *koinonia* [zajednica] može da postane obnavljana stvarnost.

Uloga Duha Svetoga u preobražaju zajednice grešnika u "Crkvu Božju" je drugačiji, ali ne bitni različit, od Njegove uloge u stvaranju. Jer "Novi Adam", budući "novo stvorenje" je predznak sveopćeg preobražaja svijeta, što je krajnja namjera i svrha Božje stvaralačke djelatnosti. Bizantska liturgija i teologija su uvijek svjesni činjenice da po "Duhu Svetom živi svaka duša",[24] i da je stoga Crkva, kao novi hram Duha, obdarena božanskom misijom u svijetu. Ona ne prima Duha sama radi sebe, već da bi bio ostvaren Božji plan u ljudskoj povijesti i cijelom kozmosu. Paralelizam, a isto tako razliku između "prvog" i "novog" stvaranja izrazio je Nikola Kabasila: "[Bog] ne stvara ponovo iz iste materije koju je stvorio u početku. Tada se poslužio prahom zemaljskim. Danas se On poziva na svoje vlastito tijelo. On uspostavlja naš život, ne tako što bi oblikovao neki novi vitalni princip koji je prvobitno bio sadržan u prirodnom poretku, nego ga uspostavlja prolijevajući svoju krv u srca pričesnika, tako da bi se Njegov život pojavio u nama. Nekada je On udahnuo dah života. Sada nam pruža Svoga Duha".[25]

Pod "novim stvorenjem" se podrazumijeva poslanje u svijet. Pošto je Crkva uvijek "apostolska" to jest ne samo osnovana na vjeri onih koji su vidjeli uskrslog Gospodina, nego su preuzeli ulogu "biti poslani" da objave i ustanove Kraljevstvo Božje. Ovo poslanje dobiva svoju vjerodostojnost od Duha Svetoga. Bizantijski himni na dan Pedesetnice slave Krista "koji učini ribare mudrima šaljući na njih Duha Svetoga i njima je ulovio svijet u svoju mrežu".[26]

Duh je darovao Crkvi njenu "apostolicitet" na dan Pedesetnice. I jedino preko Duha, Crkva može da održi sklad i kontinuitet s prvobitnim kršćanskim evanđeljem. Razne službe koje je Duh stvorio u kršćanskoj *koinoniji* [zajednici], a osobito služba biskupska, imaju cilj održati i izgraditi ovaj kontinuitet i osigurati čistoću i djelotvornost Crkvene misije u svijetu.

4. Duh i čovjekova sloboda

Vidjeli smo u 11. poglavlju da u grčkoj patrističkoj tradiciji čovjek nije bio shvaćen

[23] *Epist.* 159, 2 PG 32: 621 ab (ed.) Deferrari, str. 396.
[24] Nedeljno jutrenje, antifon, glas 4.
[25] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV; PG 150, 617 b.
[26] Tropar.

kao autonomno biće. Smatralo se da je čovjekovo sudjelovanje u božanskom životu sastavni dio njegove *naravi*. Ali, pošto je čovjek stvoren slobodan, tada očigledno ne može postojati suprotnost između "milosti" i slobode, kao što je to u zapadnoj teologiji. Baš naprotiv, čovjek može autentično biti slobodan jedino "u Bogu", kada je, kroz Duha Svetoga, oslobođen podređenosti stvorenog i palog bića i kada je primio silu da sudjeluje u Božjoj vlasti nad svim stvorenim.

Ovaj pristup slobodi ima presudni značaj za čovjekov odnos prema Crkvi i za njegov društveni i osobni moral. S jedne strane, on pretpostavlja da nigdje, osim u sakramentalnoj crkvenoj zajednici nema mogućnosti da se dođe do istinski slobodnog božanskog života. S druge strane, cio pristup čovjekovom spasenju ostaje osnovan na osobnom, odgovornom i slobodnom doživljaju Boga. Ovaj paradoks, koji se ne može svesti na razuman način mišljenja, odgovara *bitnom* elementu pneumatologije: Duh istovremeno garantira kontinuitet i vjerodostojnost crkvenih sakramentalnih ustanova i dariva svakom ljudskom biću mogućnost slobodnog božanskog doživljaja i stoga, punu odgovornost i za osobno spasenje i za opći kontinuitet Crkve u Božanskoj istini. Između općeg i sakramentalnog s jedne strane, i osobnog, s druge, postoji stoga neophodno, napetost u duhovnom životu kršćanina i u njegovim moralnim postupcima. Kraljevstvo Božje koje dolazi, već je ostvareno u svetim tajnama, ali svaki pojedini kršćanin je pozvan da uraste u njega vježbom svojih sposobnosti, služeći se pri tom bogomdanom slobodom, u suradnji s Duhom Svetim.

U bizantskoj predaji nije nikada bila naglašena tendencija izgradnje sistema kršćanske etike, a na kršćansku Crkvu se nikada nije gledalo kao na izvor autoritativnog i detaljnog izlaganja o kršćanskom ponašanju. Često se pozivalo na crkveni autoritet da bi se riješio neki konkretan slučaj, a smatralo se da su odluke bile mjerodavni kriterij za budući sud. Ali glavni stvaralački tok bizantske duhovnosti se sastojao u pozivu na "savršenstvo" i "svetost", a ne na stvaranje nekakvog etičkog sistema. Mistični, eshatološki pa, prema tome, i maksimalistički karakter ovog poziva na svetost, predstavlja osnovnu razliku u odnosu na legalizam srednjovjekovnog rimskog katolicizma, na puritanski moralizam ostalih zapadnih smjerova i na relativizam suvremene "etičke situacije". Bizantski kršćani su gledali na svece i "heroje vjere", osobito na monahe, kad god su tražili uzore kršćanskog ponašanja. Monaška literatura je izvor *par excellence* za naše razumijevanje bizantske duhovnosti, a u njoj prevladava "traženje" Duha Svetoga. Ovo traženje, povezano s tradicijom Makarija, evidentno je posebno u raspjevanim himnama Simeona Novog Teologa, upućenim i posvećenim Duhu Svetomu:

> "Hvala Ti za to što si Ti, Božansko biće iznad svega, postao jedan duh sa mnom, - bez miješanja, bez promjene i što si postao sve u svemu sa mnom, neizreciva hrana koja se slobodno razdaje, koja pada s usana moje duše, koja u izobilju teče iz izvora moga srca; raskošna odora koja me pokriva i čuva me i koja uništava demone. Očišćenje koje me pere od svake mrlje, ovim svetim i neprekidnim suzama, koje Tvoja prisutnost pruža onima koje posjećuješ. Hvala Ti što si mi se otkrio kao dan bez sumraka, kao sunce bez zalaska. O, Ti, koji nemaš mjesta gdje da se sakriješ jer Ti nas se nikada ne kloniš, nikada nikog nisi prezreo. Mi smo ti koji se skrivamo i ne želimo da Ti idemo u susret".[27]

Prema tome, svjesni i osobni doživljaj Duha Svetoga je, najveći cilj kršćanskog života u bizantskoj tradiciji, doživljaj koji predstavlja stalni rast i uzdizanje. Ovaj doživljaj nije suprotan bitno kristocentričnom razumijevanju evanđelja, jer je on moguć jedino "u Kristu", to jest u zajedništvu u obogotvorenoj Isusovoj ljudskoj naravi. On nije on suprotan praktičnim etičkim zahtjevima, jer je nemoguć ako ovi zahtjevi nisu ispunjeni. No, očigledno je, da takav doživljaj odražava u osnovi personalistički pristup kršćanstvu. Bizantska će Crkva, u višem stupnju nego na Zapadu, u svecu i mistiku vidjeti većeg čuvara vjere i više će mu vjerovati nego nekoj stalnoj ustanovi. I ona neće stvoriti zakon ili dati kanonsku garanciju za

[27] PG 120, 509 bc.

samostalnu kršćansku djelatnost u svijetu nadajući se da će, ukoliko ona i bude potrebna, proroci ustati i sačuvati istovjetnost evanđelja. Ova nada će stvarno i biti ispunjena u postojanoj neprilagodljivosti monaha i monaških zajednica tokom cijele bizantske povijesti.

Očigledno je ipak da će bizantsko kršćanstvo biti suočeno s iskušenjima zbog personalističkog pogleda koji mu je bio urođen. Spiritualističke i dualističke sekte će često imati uspjeh u bizantskom i post-bizantskom svijetu i razvijati se paralelno s pravoslavnom duhovnošću. Između četvrtog i četrnaestog stoljeća, razni oblici mesalijanizma - "istočnog pelagijanizma",[28] propagirat će antisocijalno, ne sakramentalno i dualističko tumačenje monaških ideala. Njima će slijediti ruski "*strigoljnjiki*" i druge sekte. Njihov utjecaj izražen u obliku pretjeranog anti-institucionalizma, osjećat će se uvijek i unutar kanonskih granica i okvira same pravoslavne Crkve.

Razumije se da Crkva nikada nije dopuštala da se spiritualistički individualizam i "entuzijazam" nametnu kao nekakav ekleziološki sistem, nego je održavala svoju sakramentalnu strukturu i kanonsku disciplinu. Svjesna činjenice da u Kraljevstvu Božjem nema drugih zakona osim zakona Duha Svetoga, Crkva je imala na umu da je Kraljevstvo Božje već dostupno kao istiniti i direktni doživljaj, da još nije došlo u sili i da ostaje sakriveno sakramentalnim velom. U sadašnjem *eonu* strukture, zakoni, kanoni i ustanove su neizbježne kao *sredstvo* punije realizacije Kraljevstva. Bizantski svet je u praksi priznavao da kršćansko carstvo mora odigrati legitimnu ulogu u kodifikaciji praktične kršćanske etike i u nadzoru na njenoj primjeni. *Nomokanon*, zbirka crkvenih pravila i državnih zakona o religiji, bio je standardni kodeks kršćanskog ponašanja. Čak i tamo je bio sačuvan osnovni personalizam bizantskog kršćanstva u činjenici da je *lice*, a ne institucija, imalo direktnu odgovornost u kršćanskom svijetu: – "*bogoizbrani*" kršćanski car. Povijesno, ovjekovječenje carstva na Istoku je odigralo ulogu u tom smjeru da Crkva nije tražila put i načina da politički upravlja društvom, nego se držala svoje uloge da bude putokaz Kraljevstva Božjega koje dolazi – Kraljevstva drugačijeg od političkih sistema ovoga vijeka.

Bez obzira na očiglednu dvoličnost i licemjerje koje je ponekad bilo evidentno u bizantskoj državi, ona je služila kao povijesni okvir tradiciji u kojoj se održao *eshatološki* karakter kršćanstva. U suvremenom društvu nekih zemalja Europe ili u zemljama islama, pravoslavlje je prisiljeno da živi životom geta: u zatvorenoj liturgijskoj zajednici sa svojim doživljajem nebeskog, koji mu služi kao utočište i škola. I tu ono pokazuje izuzetnu sposobnost da preživi pa čak i da utiče na intelektualni razvoj. Njegovo naglašeno nastojanje na slobodnom doživljaju Duha Svetoga, kao na oslobađajućem cilju ljudskog života, može biti čak i više cijenjeno od onih koji danas traže alternativu u prenaglašenim crkvenim institucijama zapadnog kršćanstva.

[28] I. Hausherr, "L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme", *OCP* 1 (1955) str. 328 - 360.

14
TROJSTVENI BOG

Grgur Nazijanski piše: "Kad kažem Bog, mislim na Oca, Sina i Duha Svetog."[1] Daleko od toga da bude oblik apstraktnog umovanja, nauka o Presvetom Trojstvu je za grčku patrističku predaju uvijek bio predmet vjerskog doživljaja - liturgijskog, mističnog i često, pjesničkog:

> "Ne shvaćam Jednog sve dok nisam osvijetljen svijetlošću Trojice. Njih ne razlikujem sve dok nisam vraćen k Jednome. Kad razmišljam o bilo kome od Trojice mislim o Njemu kao cjelini, oči su mi pune i veliki dio onog o čemu razmišljam, pobjegne mojoj misli".[2]

Osnova ove trinitarne teologije, koju su uobličili kapadocijski Oci u četvrtom stoljeću, kad su jenjavali arijanski sporovi, zadržao se kao standardno učenje tokom bizantskog perioda u soteriologiji: sveti Oci su bili prezauzeti, ne umovanjem, već čovjekovim spasenjem. Nicejsko ispovijedanje o *istobitnosti*, značilo je ispovijedanje punoće božanstva u Kristu i podrazumijevalo je da je utjelovljenje bilo od bitne važnosti za Kristov otkupiteljski čin"; slično tome, tvrdilo se da "ako Duh ne bi bio potpuni Bog, ne bi mogao darovati posvećenje".[3] Kapadocijsko učenje o Trojstvu bi bilo potpuno besmisleno ako ne bismo imali na umu da je njegov cilj bio da sačuva kristološke i pneumatološke pretpostavke koje su obrađene u dva posljednja poglavlja: utjelovljeni Logos i Duh Sveti su najprije upoznati i doživljeni kao *božanski činioci spasenja*, a tek onda se pokazalo da su oni bitni jedan Bog. Poznato je da su za vrijeme teoloških sporova četvrtog stoljeća kapadocijski Oci optuživani za triteizam. Grgur Nisenski je čak morao da izda svoj čuveni apologetski spis kojim dokazuje da "ne postoje tri Boga"[4] Ipak se može raspravljati da li je on uspio da svoju točku gledišta dokaže *filozofskim putem*. Učenje o tri hipostazi, koje su kapadocijski Oci prihvatili da bi označili tri božanske osobe, definitivno podsjeća na platonističke i origenističke ideje koje su bile *bitni* drugačije. Oci su ostali vjerni terminologiji koju su usvojili, bez obzira na poteškoće i kritiku - i od "staronicejaca" vjernih Atanaziju, i od teologa latinskog Zapada - jer oni nisu vidjeli drugo sredstvo da bi sačuvali biblijski doživljaj spasenja u potpunosti raspoznatljivih i različitih osoba Krista i Duha Svetoga, doživljaj koji ne može nikako da uđe u kategoriju filozofskog esencijalizma.

Latinski Zapad je usvojio drugačiji pristup Trinitarnoj teologiji, a suprotnosti je odlično izrazio Theodore de Regnon): "Latinska filozofija smatra da je narav sama po sebi prva, i prelazi u pokretačku silu (*agens*). Grčka filozofija smatra da je pokretačka sila prva, i preko nje dolazi do naravi. Latini razmišljaju o osobnosti kao o obliku naravi. Grci razmišljaju o prirodi kao o sadržaju osobe".[5] Praktično govoreći, razlika naglašavanja označava da je i u *Lex orandi*, (liturgici) i u *Lex credendi* (dogmatici) bizantskog kršćanstva, Trojstvo bio primarni i konkretni doživljaj. Jedinstvo Božje naravi je bilo odredba vjere, uvijek spojena s tvrdnjom da se božanska bit apsolutno ne može spoznati. Međutim, na Zapadu, osobito nakon Augustina, jedinstvo Božjeg bića je služilo kao polazna točka teologije o Presvetom Trojstvu. Sve dok su dvije škole bile otvorene za dijalog i uzajamno razumijevanje, one su mogle da se razvijaju tako da jedna drugu dopunjuju. Nažalost, žestoke

---

[1] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 45, 4; PG 36, 628 s.
[2] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 40, 41; PG 36, 417 bc.
[3] Oba citata iz Georges Florovsky, *Vostochnye Ottsy* (Paris: YMCA Press, 1931) str. 23
[4] Traktat je upućen Ablabiju, usp. (ed.) F. Miler (Leiden, 1958) str 37 - 57.
[5] Theodore de Regnon, *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite* (Paris, 1892) I, str. 433; Vidi također: G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London: SPCK, 1952) str. 233-241; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Black, 1958) str. 253-279.

polemike o problemu *filioque* dovele su do krutih stavova i postale su jedan od glavnih razloga raskola. Suvremena kriza deizma, povećane poteškoće s kojima su suočeni suvremeni teolozi da razjasne i opravdaju Božje biće kao filozofski objašnjiv entitet, mogle bi biti korisne ne samo za rješenje srednjovjekovnog spora između Istoka i Zapada, nego i za oživljenje daleko autentičnijeg trinitarizma. "Izgleda", piše Theodore de Regnon, "da je u naše vrijeme učenje o božanskom jedinstvu kao takvom, zapostavilo dogmu o Trojstvu, o kome se govori kao o nekakvoj uspomeni".[6] Ali "dogma o božanskom jedinstvu" povlači sa sobom dogmu o "smrti Božjoj". Otuda postoji povratak egzistencijalnom i doživljajnom pristupu učenju o Bogu, promatranom u kontekstu povijesti spasenja: "Bez našeg doživljaja Oca, Sina i Duha u povijesti spasenja" - piše Karl Rahner - " mi ne bismo bili u stanju uopće shvatiti da oni postoje izrazito kao jedan Bog".[7]

Suvremeni pristup je u skladu sa stavom bizantskog teologije.

1. Jedinstvo i Trojstvo

Kapadocijski Oci su usvojili formulaciju, koja se na Istoku održala kao kriterij pravovjerne teologije o Presvetom Trojstvu: Bog je jedna *bit* u tri hipostazi. Kapadocijsko rješenje, dano kao rezultat prilika u četvrtom stoljeću, nikada nije pretendiralo biti ništa više nego najbolji mogući *opis* Božjeg otajstva, a ne rješenje filozofskog procesa, slično Plotinovom "Trojstvu hipostaza". Oci su uvijek tvrdili da mi ne možemo znati *što je* Bog, nego samo da *On jeste*, jer se sam otkrio - u povijesti spasenja - kao Otac, Sin i Duh, Bog je Trojica, "i ova činjenica ne može biti izvedena iz nikakvog principa niti biti dovoljno razložno objašnjena, jer ne postoje ni principi ni uzroci koji bi bili raniji od Trojstva."[8]

Zašto su onda *ovaj* opis i ova terminologija bolji od drugih? Uglavnom stoga što su svi tada raspoloživi izbori izgledali neadekvatni. Formula "jedna *bit*, tri *prosopa* (osoba), na primjer, nije mogla da isključi modalističku trojstvenost, pošto izraz *prosopon* mada se obično upotrebljavao da označi "lice" mogao je također da znači "maska" ili "pojava". Kapadocijski Oci su, međutim, htjeli da istovremeno potvrde da je Bog jedan objekt i tri objekta, da su i Njegovo jedinstvo i Njegova trojstvenost potpune stvarnosti. "Kad govorim o Bogu" - piše Grigorije iz Nazijanza - "moraš odjednom biti obasjan jednim mlazom svijetlosti i s tri mlaza. Tri po osobinama, po hipostazima ili osobama, ako više voliš da ih tako nazivaš, jer nećemo se sporiti o imenima sve dok nam glasovi daju isto značenje. Ali jedan je u odnosu na *usiju* (ousia = bit) to jest Bog".[9]

Ovdje se ne postavlja zahtjev za filozofsku dosljednost mada se čini napor da se upotrebljava suvremena filozofska terminologija. Krajnje značenje termina se ipak upadljivo razlikuje od njihovog značenja u grčkoj filozofiji i njihova neadekvatnost se mogla jasno uočiti. Ovo posebno važi za termin *hipostaza*, presudan termin u trinitarnoj teologiji i u kristologiji. Niti kod Aristotela ni u neoplatonizmu termin nije označavao *osobu* u kršćanskom (i u suvremenom) smislu, pokretačku silu (*agens*), koja ima vlastitu narav i "djela" sukladno tome, *jedinstveni subjekt*, čija apsolutna istovjetnost ni u kome slučaju ne može biti duplirana. Nasuprot "staro-nicejcima", kapadocijski Oci su željeli naglasiti da nicejsko *homoousion* (*istobitan*) ne poistovjećuje Sina s Ocem na osobnom nivou nego samo na nivou biti (*ousia*). "Niti je Sin Otac, jer Otac je jedan, ali On je isto što i Otac. Niti je Duh

[6] De Regnon, *Etudes*, I, 365.
[7] Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (London: Burns & Oates, 1969) str. 110-111.
[8] Lossky, *Mystical Theology*, str. 47.
[9] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 39, 11; PG 36, 345 cd.

Sin, jer je On od Boga, jer Jedinorođeni je jedan, ali je On isto što i Sin".[10] Tako u Bogu "što jeste" je jedno, međutim tri hipostazi su osobne osobine (identičnosti), nesvodljive jedna na drugu po svom osobnom biću. One "imaju božanstvenost",[11] i božanstvenost je "u njima".[12]

> "Čovjek raspoznaje hipostaznu osobinu [Duha] po tome što je On otkriven poslije Sina i sa sinom i po tome što svoje biće prima od Oca. A Sin u sebi i sa sobom otkriva Duha koji izlazi od Oca, sam sjaji nestvorenom svijetlošću i nema ništa zajedničko s Ocem i Duhom u istovjetnosti svojih specifičnosti, već je otkriven sam u osobinama svojstvenim Njegovoj hipostazi. I Otac ima posebnu hipostaznu osobinu bića Oca i bića neovisnog od svake uzročnosti."[13]

Isto se personalističko naglašavanje pojavljuje u učenju grčkih otaca o "monarhiji" Oca. Nasuprot učenju koje je prevladalo na Zapadu poslije Augustina i u latinskoj skolastici, grčka teologija pripisuje *porijeklo* hipostatskog "bića" *hipostazi* Oca - ne zajedničkoj biti. Otac je "uzrok" (*aitia*) i "princip" (*arche*) božanske naravi, koja je u Sinu i Duhu. Što je još uočljivije, jeste činjenica da ovu "monarhiju" Oca neprestano upotrebljavaju kapadocijski Oci protiv onih koji su ih optuživali za "triteizam": "Bog je jedan", piše Bazilije, "zato što je Otac jedan".[14] Ista se misao nalazi i kod Grigorija Nazijanskog: "Bog je zajednička narav Trojice, ali Otac je njihovo jedinstvo [henosis]."[15] Pseudo-Dionizije također govori o Ocu kao "izvoru božanstva"[16], a Ivan Damašćanski u svom *Točnom izlaganju prave vjere* također potvrđuje suštinsku ovisnost Sina i Duha od *osobe* Oca:

> "Sve što Sin ima od Oca, ima i Duh, uključujući svoje biće. Pa ako Otac ne postoji, ne postoji ni Sin ni Duh. I ako Otac nešto nema, tada to nema ni Sin ni Duh. Što više, zbog Oca, to jest zbog činjenice da Otac postoji, postoje i Sin i Duh; i zbog Oca, Sin i Duh imaju sve ono što imaju".[17]

Prihvaćajući Niceju, kapadocijski Oci su odstranili ontološku podređenost Origena i Arija, ali su zaista sačuvali, zajedno sa svojim poimanjem hipostatskog života, biblijski i pravovjerni subordinacionizam, podržavajući osobni identitet Oca kao krajnje porijeklo svega božanskog, bića i djelovanja". "Tri su jedan Bog kada su promatrani zajedno; svaki [je Bog] zato što [su] istobitni; tri su jedan Bog zbog monarhije [Oca]".[18] Razvijajući poznato učenje o božjoj slici u čovjeku, Grgur Nisenski opredjeljuje jedan vid ljudskog osobnog postojanja, koje je sasvim *različito* od postojanja Božjeg: svaki čovjek ima silu da se reproducira, dok je u Boga samo "jedna ista osoba Oca, od koga je Sin rođen i Duh izlazi".[19] Tako je ljudski rod u stalnom procesu fragmentiranja i može da postigne svoje jedinstvo samo ako ga Bog u Kristu *usvoji* - to jest, ako postane dijete jedine hipostazi koja rađa bez fragmentiranja ili umnožavanja. Nastanak jedinstva je u Trojstvu, Otac uspostavlja jedinstvo svega stvorenog tako što Njegov Sin, Novi Adam, uzima ljudsku narav, a ljudska narav je u njemu "rekapitulirana" djelatnošću Duha.

Učenje o Trojstvu stoji u samom središtu bizantskog vjerskog doživljaja: imanentno Trojstvo se manifestira kao Trojstvo "ekonomije" to jest kao spasonosna Objava Boga u povijesti, a ne kao apstraktno intelektualno umovanje. Ovo je osobito jasno izraženo u liturgiji, naročito u kanonu euharistije. Kao svečana molitva Ocu od strane posinovljene

[10] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 31, 9; PG 36, 414 a.
[11] Gregorius Nazianzenus, *Carmina dogmatica*, 20, 3; PG 37, 414 a.
[12] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 31, 41; PG 36, 149 a.
[13] Basilius Magnus, *Epist*. 38. 4; PG 32, 329 cd.
[14] Basilius Magnus, *Contra Sab*. 3; PG 31, 605 a.
[15] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 42, 15; PG 36, 476 b.
[16] Dionisius, *De divinis nominibus*, 2, 7; PG 3, 645.
[17] Iohannes Damascenus, *De fide orthodoha* 1, 8; PG 94, 324 b. engl. prev. F. H. Chase, *Fathers of the Church* 37 (New York, 1958) str. 184.
[18] Gregorius Nazianzenus, *Oratio*, 40, 41; PG 36, 417 b.
[19] Gregorius Nazianzenus, *Adv. Graecos*; PG 45, 180.

ljudske zajednice, ujedinjene u utjelovljenom Sinu, prizivajući Duha, euharistija je zaista sakramenat božanskog jedinstva, koje je darovano ljudima. Ista Trojstvena stvarnost je izražena u bezbrojnim himnima, rasutim u bizantskom liturgijskom ciklusu. Tu je svečani himan Pedesetnice, koja se pripisuje caru - pjesniku Lavu VI. (886.-912.), a koja je varijacija na poznati *trisagion*[20]:

> "Dođite, ljudi, poklonimo se tri-hipostatskom Božanstvu: Sinu u Ocu s Duhom Svetim.
> Prije vremêna je Otac rodio Sina, su-vječnog i su-vladajućeg. I Duh Sveti bijaše u Ocu, proslavljen zajedno sa sinom.
> Jedna Sila, jedna *Bit*, jedno Božanstvo, koje proslavljamo i kažemo:
> Sveti Bože, koji si sve stvorio kroz Sina i sudjelovanjem Duha Svetoga.
> Sveti Jaki, preko koga smo upoznali Oca, a Sveti Duh dođe u svijet.
> Sveti Besmrtni, utješitelju Duše, koji od Oca izlaziš i prebivaš u Sinu.
> Sveta Trojice, slava Ti."[21]

U klasičnoj latinskoj nauci o Presvetom Trojstvu, "Otac, Sin i Duh su samo u odnosu "relativno različiti".[22] Bilo kakvo tumačenje da se da ideji "odnosa" u vezi s ovom tvrdnjom, jasno je da je zapadna misao priznavala ontološki primat *bitnom jedinstvu* nad osobnim razlikama Osoba u Bogu. To znači da je Bog bitni jedan, izuzev u Božanskim *osobama*, koja su definirana terminima *odnosa*. U bizantskoj misli, ipak - da se poslužimo izrazom Maksima Ispovjednika - "Bog je u isto vrijeme monada i triada"[23] i vjerojatno postoji tendencija, u bogosluženju i filozofskim formulacijama (kao različitim od dogmatskih postavki) da se osobnim razlikama dade izvjesna prevaga nad bitnim jedinstvom. Nicejsko pozivanje na "istobitnost" bio je bizantski odgovor na optužbe za "triteizam".

Ipak ovo pozivanje ne bi, samo po sebi, bilo od odlučujuće važnosti, jednostavno stoga što je grčka patristička misao, posebno misao kapadočana, uvijek pretpostavljala polaznu točku apofatičke teologije: da je Božje biće, a dosljedno tome krajnji smisao hipostatskih odnosa potpuno iznad ljudskog razumijevanja, definicije ili argumenata. Osnovni pojam o Božjem biću, kako jedinstvu tako i o Trojstvu, je u *Objavi*, koja oslikava ovu neshvatljivost. Jer ni jedna umu dostupna stvarnost ne bi mogla biti ni "jedno" ni "tri". Kao što kaže Vladimir Loski: "Nepojmljivo se samo otkriva u samoj činjenici svoje nepojmljivosti, jer Njegova nepojmljivost ima korijen u činjenici da Bog nije samo Narav nego također tri Osobe".[24]

Stoga je spoznaja Boga moguća jedino u toj mjeri u kojoj se On sam otkriva, ukoliko se imanentno Trojstvo samo manifestira u "ekonomiji" spasenja, ukoliko transcendentno *djeluje* na nivou imanentnog. U fundamentalnoj istovjetnosti ovih "djela" ili "energija" Božjih, grčki su Oci, naročito Bazilije i Grgur Nisenski, vidjeli odlučujući i egzistencijalni znak jedinstva Božje biti. Bazilijev poznati dokaz u korist božanstva Duha Svetoga je u tome što On ima istu "energiju" kao Otac i Sin. Slično tome, Grgur Nisenski dokazuje bitno jedinstvo Oca, Sina i Duha iz jedinstva njihovog djelovanja.[25] Ovaj se dokaz uklapa u kontekst polemike kapadočana protiv Eunomija, koji je tvrdio da se može spoznati i Božja bit. Jedino Boga možemo spoznati, oni su tvrdili, iz Njegovih "energija".

"Ekonomsko" Trojstvo, otkriveno u Božjem djelovanju u svijetu je, stoga, jedina moguća osnova za tvrdnju da je Bog zaista paradoksalno i nepojmljivo, transcendentno i

[20] *Trisagion* naziv za molitvu: "Sveti Bože, Sveti Jaki, Sveti Besmrtni, pomiluj nas!"
[21] *Pentēkostarion* (Athens: Phos 1960) str. 218.
[22] Karl Rahner, *The Trinity*, str. 68.
[23] Maximus Confessor, *Capita theol. et oeconom*. II, 1; PG 90,1125 a.
[24] Op. cit. p. 64.
[25] G. L. Prestige, op. cit, 257 - 260.

imanentno Trojstvo. Učenje Grgura Nisenskog o "energijama" je dobro opisao G. L. Prestige:

> "U ljudima,... bez obzira na monolitnost ljudskog roda, svaki pojedinac djeluje posebno, tako da je umjesno promatrati ih kao mnoštvo. No s Bogom nije tako. Otac nikada ne djeluje neovisno od Sina, niti Sin [neovisno] od Duha. Božje djelovanje ... uvijek počinje s Ocem, nastavlja se preko Sina i završava se u Duhu Svetomu. Ne postoji posebna individualna djelatnost bilo koje od Osoba. Energija nepromjenljivo prolazi kroz tri Osobe, mada rezultat nisu tri [različita] djelovanja, nego jedno".[26]

U stvari, terminološka pozadina patrističkog učenja o "energiji" osnovana je na aristotelovskom principu prema kome svaka "narav" (*phisis*) ima "energiju" (*energeia*) to jest *bitnu* uočljivu manifestaciju. (Nalazimo da je ova terminologija također upotrijebljena i u kristologiji, gdje će, na primjer Maksim Ispovjednik, tvrditi da dvije Kristove naravi pretpostavljaju dvije "energije" ili volje). Značajno je, ipak, da aristotelovska *diada*, narav-energija - nije dovoljno razmatrana sama po sebi kada je primijenjena na Boga, jer je u Božjoj naravi odlučujući *djelotvorni* element hipostazan. Odatle božanska "energija" ne samo da je jedinstvena nego je trihipostazna, pošto "energija" odražava zajednički život tri Osobe. Osobni vidik božanske supstancije ne iščezavaju u jednoj "energiji" nego se sam Trojstveni život Božji priopćuje u "energiji" i u "energiji" sudjelujemo u Božanskom životu: prema tome, kroz "energiju se pokazuje božanska hipostaza u svojoj nerazdvojivoj cjelovitosti (*perihoresis*)"[27] "Ja sam u Ocu i Otac u meni." (Iv 14, 11). Ljudi iako su isti po prirodi i biću, djeluju razjedinjeno i često su u konfliktu jedan s drugim. Međutim, u Bogu *perihoresis* izražava savršenu ljubav i stoga savršeno jedinstvo "energije" tri hipostazi, bez bilo kakvog miješanja ili preplitanja. Zato što je Trojstvena, "energija" je uvijek izraz i komuniciranje ljubavi: "Kao što je Otac ljubio mene tako sam i ja ljubio vas; ostanite u mojoj ljubavi." (Iv 15, 9).

Vjerojatno da u kontekstu učenja o *perihoresis* treba razumjeti i jedinstveno mjesto kod Palame, u kome kao da je bio inspiriran Augustinovom "psihološkom" slikom o Presvetom Trojstvu.[28] Palama piše: "Ovaj Duh Riječi s visine je kao otajstvena ljubav Oca prema Riječi, otajstveno rođenoj. To je ono što je posjedovala Riječ, ljubljeni Sin, prema Ocu koji ga je rodio. Ovo Sin čini pošto dolazi od Oca s ovom ljubavlju i ova ljubav, naravno, ostaje na Njemu".[29] Pošto je cijeli pristup Trojstvu kod Palame različit od Augustinovog, to je sigurno rezultat personalističkog tumačenja koje može biti dano "psihološkoj" slici koja je ovdje upotrjebljena da izrazi otajstvo Trojstva: Ljubav ujedinjuje tri božanske hipostazi i izlijeva preko njih zajedničku božansku "energiju" ili "djelovanje" na one koji su dostojni da je prime.

2. Hipostaza, *bit*, energija

Stvarna razlika između božanske "*biti*" i božanske "energije" postala je neizbježna u kontekstu učenja o "oboženju", pod kojim se podrazumijeva "sudjelovanje" stvorenog čovjeka u nestvorenom Božjem životu, čija *bit* ostaje transcendentna i nedokučiva. Svi ovi vidici učenja o Bogu bit će u stvari istovremeno suočeni za vrijeme sporova između Grigorija Palame i njegovih protivnika u četrnaestom stoljeću. Palamin zaključak se svodi na to da su

[26] op. cit. p. 260.
[27] Termin je prvi put upotrijebljen u kristologiji (vidi u: Prestige, *God in Patristic Thought*, str. 291-299) Počeo je da ga primjenjuje na *hipostatske* odnose Pseudo-Ćiril i Ivan Damašćanski.
[28] Augustinovo djelo *De Trinitate*, preveo je na grčki u 13 st., Maksim Planudes, i najvjerojatnije je bilo poznato Palami.
[29] Gregorius Palamas, *Capita Physica Theologica*, 36; PG 151, 1144 d-1145 a.

"u Bogu tri elementa: bit, energija i triada božanskih hipostazi".[30]

Ova trostruka odlika se neizbježno nameće čim se odbaci Augustinova opcija trinitarizma u korist kapadočana. Jer ako su osobe samo unutarnji odnosi u odnosu na *bit*, Božje Objava, je objava "biti" ili "analogno" stvorenih simbola; Tada su "energije" ili Božja *bit*, ili stvoreni znaci, te nema nikakve realne razlike *u Bogu*. Ali, nasuprot tome, ako se Osobe razlikuju od *biti* koja im je zajednička, ali transcendentna i čovjeku nepristupna i ako se u Kristu čovjek susreće s Bogom "licem u lice" tako da zaista "sudjeluje" u božanskoj stvarnosti, to sudjelovanje može biti samo slobodni dar Božji, koji čuva nepristupni karakter Božje biti i transcendentnosti. Ovo Božje samodarivanje je Božja "energija". Živi i osobni Bog je zaista *djelotvorni*" Bog.

Vidjeli smo da je u bizantskom predaji učenje o "energijama" bitno za razumijevanje kako stvaranja tako i kristologije. Odbijajući da biće Božje svede na filozofsko poimanje jednostavne "biti", bizantska misao potvrđuje potpunu i različitu stvarnost trojstvenog hipostatskog Božjeg života *ad intra*, kao i Njegovo "umnožavanje" kao Stvoritelja, *ad extra*. Ipak se ove dvije "mnogostrukosti" ne podudaraju. Terminologija koju je poprimilo učenje o energijama u odnosu na tri hipostazi, bila je ustaljena tek u Palaminim sintezama u četrnaestom stoljeću:

> "Odgovarajući nazivi božanskih hipostazi, zajednički su energijama; dok su nazivi zajednički za hipostazi, specifični za svaku od božanskih energija. Tako, *život* je zajednički naziv za Oca, Sina i Duha, ali *predznanje* se ne naziva *životom* niti *jednostavnost* niti *nepromjenljivost* niti bilo koja druga energija. Na taj način svaka od stvarnosti, koje smo nabrojali pripada u isto vrijeme Ocu, Sinu i Duhu. Ali one samo pripadaju jednoj energiji, a ne svima. U stvari, svaka realnost ima samo jedno značenje. Obrnutim redom *Otac* je pravi naziv jedne jedine hipostazi, ali se ona manifestiraju u svim energijama ... Isto vrijedi i za nazive Sina i Duha. I tako, pošto je Bog u svojoj sveukupnosti potpuno utjelovljen, On je neizmjenjivo sjedinio cijelim svojim bićem ... božansku prirodu i svu njenu silu i energiju, u jednu od božanskih hipostazi. Isto tako, preko svake od božanskih energija čovjek sudjeluje u cijelom Bogu ... Ocu, Sinu i Duhu Svetomu."[31]

Trostruka odlika - *bit*, hipostaza i energija - nije dijeljenje Božjeg bića; ona odražava otajstveni život "Onog koji jeste" - transcendentan, trojstven i prisutan u svojim stvorenjima.

Palamističkim formulacijama četrnaestog stoljeća prethodio je teološki razvoj u kojem se susreću iste trostruke odlike. Dva su pomjesna sabora u Carigradu 1156.-1157. godine, raspravljala o problemu da li je Kristova žrtva, u svojoj povijesnoj i euharistijskoj dimenziji, bila prinijeta samo Ocu ili Presvetom Trojstvu. Teolog Soterihos je bio osuđen zato što je smatrao da je čin žrtvovanja i primanja žrtve činilo *hipostatske karakteristike* Sina, odnosno Oca. Sabori su smatrali da ovo mišljenje stvara zbrku između "imanentnog" i "ekonomskog" Trojstva, ili između hipostatskih osobina i "energija". I zaista, u bizantske liturgije Bazilija i Ivana Zlatousta, uključena je i molitva upućena Kristu: "Jer Ti si Onaj koji prinosiš žrtvu i koji se za žrtvu prinosiš, koji prima i biva primljen". Otajstvo hipostatskog života, objavljeno u utjelovljenju i u svim djelima otkupljenja, izražena je također i u uskrsnom *troparu* (koji svećenik ponavlja za vrijeme prinošenja na euharistiji): "O Kriste, neopisivi! Ti ispunjavaš sve stvari: tijelom u grobu, u podzemlju s dušom, kao Bog u raju s razbojnikom. Sjediš na božanskom prijestolju s Ocem i Duhom".

Prema tome, ako se u euharistijskoj molitvi čak i obraća samo Ocu, čin "primanja" žrtve je Trojstveni čin, kao i sva božanska Djela *ad extra*.[32] Otajstvo utjelovljenja se ipak sastoji u činjenici da je božanska hipostaza Logosa uzela također ulogu žrtvovanja, prinoseći

[30] Gregorius Palamas, *Capita Physica Theologica*, 75; PG 151, 1173 b.
[31] *Against Akindynos*, V, 27, (edd.) Kontogiannes–Phanourgakes, str. 373-374.
[32] O saborima iz 1156. i 1157., vidi u: J. Meyendorff, *Christ*, str. 152-154.

čovječanstvo Ocu. Euharistijska žrtva predstavlja to prinošenje, ostvareno u Tijelu Kristovom gdje je ljudsku narav prožetu božanskom energijom uzeo Logos, onakvu kakva jeste.

Hipostatski osobno postojanje podrazumijeva "otvorenost" koja omogućava da utjelovljeni Logos "prinosi" žrtvu i "prima", biti čovjek i Bog i biti s Ocem i Duhom "čimbenik" "energija" koje karakteriziraju božansku narav.

3. Živi Bog

"Kada je Bog govorio s Mojsijem, nije rekao: Ja sam *bit*, nego: Ja sam onaj koji jesam (Izl 3,14). Prema tome "Onaj koji jesam" ne dolazi iz *biti* nego je *bit* ta koja dolazi od "Onoga koji jest", jer "Onaj koji jest" Sobom obuhvaća sve".[33] Kada se Palama, u navedenom odjeljku izričito poziva na biblijsko učenje o živom Bogu, ili kada odbija da poistovjeti biće Božje s filozofskim učenjem o biti - "Bit je po neophodnosti biće, ali biće nije po neophodnosti bit"[34] - on izražava sadržaj svog spora s Barlaamom i Akindinom, ali pri tom ostaje pri *teologiji* kapadocijskih Otaca.

Već smo zabilježili da je u bizantskom društvu, u sporu koji je postavilo monahe protiv "humanista", bilo uključeno i shvaćanje čovjekove sudbine osnovano na Bibliji, nasuprot shvaćanju osnovanom na platonskom spiritualizmu. Sličan se problem razvio na nivou čiste "teologije", to jest učenja o Bogu. Problem je bio kompliciran činjenicom da je latinska skolastika opskrbila bizantske antipalamiste s pravim "grčkim" tumačenjem božanskog bića i tako su otišli u *latinofrone* (latinaše). Jer, zaista, *stvarna* značajka borbe oko *filioque* sastojala se u činjenici da su dvije strane imale različit pristup u odnosu na Boga. Istok je odbijao da Božje biće poistovjećuje s učenjem o "jednostavnoj biti", dok je Zapad dopuštao to poistovjećivanje na osnovu grčkih filozofskih pretpostavki. Sigurno je da problem ne bi mogao biti riješen prikupljanjem duhovnih i patrističkih "dokaznih tekstova", čak kada bi sukladnost očigledno bila moguća na kanonskom nivou (jednostrana latinska interpolacija u opći Simbol vjere) i na terminološkom nivou (izlaženje "od jednog i drugog" mogli bi pravoslavni dopustiti na nivou "ekonomije"). Spor se stvarno ticao, kako kaže Vladimir Loski, činjenice da je "dogmom *filioque* Bog filozofa i mudraca stavljen na mjesto živog Boga ... Nespoznatljiva bit Oca, Sina i Duha Svetoga prima pozitivna određenja. Ona postaje predmet prirodne teologije koja se odnosi prema "Bogu općenito" koji može biti Decartov bog, ili bog Leibniza, pa možda, u izvjesnom smislu, i bog Voltairea i dekristijaniziranih deista osamnaestog stoljeća."[35]

Možda će ovaj zaključak nekom izgledati kao pretjerivanje. Ali karakteristično je i predstavlja osvježenje, da baš oni suvremeni teolozi Zapada, koji su zainteresirani da kršćanska teologija ponovo postane kerigmatična i privlačna kao nekad, predlažu povratak pred-augustinovskom shvaćanju Boga "kada su tri hipostaze, prije svega, promatrane u svojim osobnim, nesvodljivim funkcijama."[36] "Bez doživljaja Oca, Sina i Duha u povijesti

[33] Gregory Palamas, *Triads*, III, 2, 12, (ed.) J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 31 (Louvain, 1959); Palama parafrazira Grgura Nazianskog, *Oratio*, 45, 3; PG 36, 625 C.
[34] *Against Akindynos*, 2. 10; (edd.) Kontogiannes–Phanourgakes, str. 184..
[35] "The procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology", u: *Eastern Churches Quarterly*. *Supplemental issue Concerning the Holy Spirit* (1948) str. 46.
Vidi također raspravu o *Filioque* između pravoslavnih (Biskup Cassian, Meyendorff, Verhovskoy, i dr.) i rimokatoličkih (Camelot, Bouyer, Henry, Dubarle, Dondaine, i dr.) teologa objavljenu u: *Russie et Chretiente* (1950) br. 3-4.
[36] Usp. J. Meyendorff, *Christ*, str. 166.

spasenja, krajnje je nemoguće da jasno shvatimo da oni uopće postoje kao jedan Bog".[37]

[37] Karl Rahner, *The Trinity*, str. 111.

15
SAKRAMENTALNA TEOLOGIJA: KRUG ŽIVOTA

U knjizi *Život u Kristu* u tumačenju krštenja, krizme i pričesti - Nikola Kabasila piše: "Postoji mogućnost da sveci u ovom svijetu budu ne samo usmjereni i pripremljeni za [vječni] život [u Kristu], nego da već sada u skladu s tim životom žive i djelaju."[1]

Kraljevstvo Božje je, u smislu eshatološke punine, već dostupno u Tijelu Kristovom. Ova mogućnost prebivanja "u Kristu", "sudjelovanja" u božanskom životu - što je "naravno" stanje za ljudsku narav, za Bizantince se bitni manifestiralo u sakramentima ili *mysterion* (μυστήρια) Crkve. Sakramenti su manje smatrani za posebne radnje u kojima se, preko za to određenih radnji, pojedincima daje "posebna" milost, a više su smatrane kao vid jedinstvene tajne Crkve u kojoj Bog dijeli s čovjekom božanski život, izbavljajući čovjeka od grijeha i smrti i izlijevajući na njega slavu besmrtnosti.

1. Broj sakramenata

Bizantska teologija je omalovažavalo zapadno razlikovanje između "sakramenata" (*svete tajne*) i "sakramentala" i nikada se nije ograničavala na neki određeni broj sakramenata. U patrističkom periodu nije ni postojao neki izraz koji bi označavao "sakramente" kao specifičnu kategoriju crkvenih radnji: termin mysterion se upotrebljavao prvenstveno u širem i općem smislu "misterija spasenja"[2] i to samo kao dopunski izraz za oznaku posebnih *radnji* koje daju spasenje. U ovom drugom smislu upotrebljavali su se usporedo i izrazi "obred" i "posvećenja".[3] Teodor Studita u devetom stoljeću daje listu od šest sakramenata: sveto "prosvjetljenje" (krštenje), "*sinaksis*" (euharistija), sveto miropomazanje (krizma), rukopoloženje (sveti red), monaški postrig i služba sahrane.[4] Učenje o "sedam sakramenata" se prvi put pojavljuje, to je vrlo karakteristično, u Ispovijedanju vjere koje je pripremio rimski papa Klement IV. i tražio da ga prihvati car Mihajlo Paleolog 1267. godine.[5] Ispovijedanje su, svakako, pripremili latinski teolozi.

Očigledno zapadno porijeklo ovog striktnog nabrajanja sakramenata, nije smetalo biti poslije trinaestog stoljeća prihvaćeno i od pravoslavnih kršćana, čak i onih koji su vatreno odbacivali uniju s Rimom.

Izgleda da ovo prihvaćanje nije bilo toliko pod utjecajem latinske teologije, koliko pod utjecajem posebne srednjovjekovne bizantske zasjenjenosti simbolikom brojeva. Posebno je broj sedam izazivao asocijacije na sedam darova Duha Svetog kod Izaije 11, 2-4. Ali i među mnogim bizantskim piscima koji su prihvatili "sedam sakramenata" nalazimo različite suprotne spiskove. Monah Job (trinaesti vijek) autor rasprave o sakramentima, uključuje u spisak i monaški postrig, kao što je to činio i Teodor Studita, ali to kombinira s pokorom i bolesničkim pomazanjem.[6] Simeon Solunski (petnaesti vijek) također priznaje sakramentalni

[1] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, I, 3; PG 150, 496 d.
[2] Usp. Iohannes Chrysostomus, *Hom. 7 in 1 Cor*; PG 61, 55.
[3] Iohannes Chrysostomus, *Cathecheses baptismales*, II, 17 (ed.) A. Wenger, SC 50 (Paris: Cerf, 1957) str. 143.
[4] *Ep*. II, 165; PG 99, 1524 b.
[5] G. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, III (Paris, 1930) str. 16.
[6] Citirano prema: M. Jugie, *Theologia dogmatica* str. 17-18.

karakter monaškom postrigu, ali ga stavlja zajedno s pokajanjem,[7] a smatra da je bolesničko pomazanje poseban sakramenat. Međutim, Joasaf, mitropolit Efeški, suvremenik Simeonov, izjavljuje: "Ja vjerujem da nema sedam sakramenata Crkve, nego da ih je više", i daje listu od deset sakramenata, u koju je uključeno posvećenje crkve, pogrebna služba i monaški postrig.[8]

Bizantska se crkva nikada nije formalno obavezala ni na jedan specifični spisak. Mnogi pisci prihvaćaju standardni broj od sedam sakramenata - krštenje, miropomazanje, euharistija, svećenstvo, ženidba, pokajanje i bolesničko pomazanje - dok drugi daju dugački spisak, a neki podvlače isključivo i istaknutu važnost krštenju i euharistiji, kao osnovne kršćanske inicijacije u "novi život". Tako, Grigorije Palama priopćuje da je "u ova dva [sakramenta] *bit* našeg spasenja, pošto je u njima sažeta cjelokupna ekonomija bogočovjeka".[9] A Nikola Kabasila sastavlja svoju čuvenu knjigu *Život u Kristu* kao komentar sakramenata krštenja, miropomazanja i euharistije.

2. Krštenje i *miropomazanje* (krizma)

U Pravoslavnoj crkvi se krštenje i miropomazanje obavljaju zajedno. Miropomazanje se vrši pomazivanjem "svetim mirom" blagoslovljenim od biskupa. Odmah poslije krštenja i miropomazanja djetetu je dozvoljeno pristupanje svetoj pričesti. Prema tome, nema razlike između djeteta i odraslog u odnosu na članstvo u Crkvi. U jednom i drugom slučaju, ljudsko biće, koje je svojim prirodnim rođenjem pripadalo "starom Adamu", sudjelujući u krštenju, miropomazanju i pričešću, uvodi se u "novi život". Svečanost uvođenja u kršćanstvo je jedinstvena i nevidljiva radnja: "Ako neko ne primi miropomazanje, nije potpuno kršten", piše Simeon Solunski.[10] Kao što smo vidjeli, svetootačko učenje o spasenju nije osnovano na ideji grijeha naslijeđenog od Adama od koga je oslobođen u Kristu, nego na egzistencijalnijem razumijevanju "palog" i "izbavljenog" čovjeka. Preko prirodnog rođenja čovjek nasljeđuje od "starog Adama", nesavršeni oblik života - uslijed smrtnosti neizbježno nasljeđuje grešnost, nedostatak osnovne slobode od "kneza ovog sveta". Alternativa ovom "palom" stanju je "život u Kristu", koji je pravi i "prirodni" ljudski život, dar Božji darovan u otajstvu Crkve. "Krštenje"- piše Nikola Kabasila - nije ništa drugo nego rađanje za Krista i primanje našeg stvarnog bića i naše naravi."[11]

U obredu krštenja i u teološkim komentarima bizantskog razdoblja, naglašava se *pozitivno* značenje krštenja kao "novog rođenja". "Dan krštenja" - produžava Kabasila - "postaje za kršćane imendan jer su oni tada formirani, i uobličeni, i naš bezoblični i neopredijeljeni život dobiva oblik i opredjeljenje".[12] Prema Kabazili, sve napomene o krštenju u Svetom Pismu i predaji, ukazuju na isto *pozitivno* značenje: "Rođenje" i "novi život", "ponovno uobličavanje" i "pečat", također "krštenje", "oblačenje" i "pomazivanje", "dar", "prosvjećenje" i "pranje" sve ovo označava samo jedno: da je obred početak postojanja onih koji su u Bogu i koji žive s Bogom".[13]

Promatrajući krštenje kao "novo rođenje" također se podrazumijeva da je ono dobrovoljni Božji dar koji ni u kom smislu nije ovisan o čovjekovom izboru, sukladnosti, pa čak ni o svijesti: "Isto kao u slučaju prirodnog rođenja, mi ništa ne doprinosimo milostima

[7] *De sacramentis*, 52; PG 155, 197 a.
[8] *Responsa canonica*, (ed.) A. I. Almazov (Odesa, 1903), str. 38.
[9] *Hom*., 60, (ed.) S. Oikonomos (Athens, 1860) str. 250.
[10] *De sacramentis*, 43; PG 155, 188 a.
[11] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, II 3; PG 150, 524 a.
[12] Isto, 4, 525 a.
[13] Isto, 524 c.

koje potiču od krštenja".[14] Stoga na Istoku nikada nije bilo sumnji ili sporova o legitimnosti krštenja djece. Ova legitimnost je bila osnovana, ne na ideji "grijeha" po kojoj bi čak i novorođenče bilo krivo u očima Božjim i treba da se krsti radi opravdanja, nego na činjenici da čovjek treba biti "ponovo rođen" u svim stadijima života, uključujući i djetinjstvo - a to znači da započne novi, vječni život u Kristu. Krajnji eshatološki cilj novog života ne može biti potpuno shvaćen čak ni od strane "svjesnog odraslog čovjeka".

> "Kao što je nemoguće da se bez svijetlosti razumije sila očiju ili ljepota boje, i da oni koji spavaju nauče djela onih koji su budni - isto tako u ovom životu nije moguće razumjeti nove članove i njihove sposobnosti koje su upravljene samo na život koji dolazi ... Mi smo članovi Kristovi, a to je rezultat krštenja. Sjaj i ljepota članova dolazi od Glave, jer članovi ne bi bili lijepi ako ne bi bili pripojeni Glavi. Glava je od ovih članova sakrivena u sadašnjem životu, ali će biti potpuno vidljiva kad zasija zajedno s Glavom."[15]

Pošto je preko krštenja član Tijela Kristovog, čovjek opet postaje "bogocentričan" – tj. on ponovo otkriva svoju prvobitnu sudbinu, koja je eshatološka i tajanstvena jer on sudjeluje u samoj misteriji Boga. Kao dar Božji, dat djetetu i odraslom, krštenje je početak novog života. Teodoret Cirski piše:

> "Ako bi jedina važnost krštenja bila u opraštanju grijehova, zašto bi smo mi krštavali novorođenčad koja još nisu okusila grijeh? Ali otajstvo krštenja nije na to ograničeno. Ono je obećanje većih i savršenijih darova. U njoj su obećanja buduće stvarnosti. Ona je pralik budućeg uskrsnuća, zajedništvo s Učiteljevim stradanjem, sudjelovanje u Njegovom uskrsnuću, plašt spasenja, tunika radosti, odora svijetlosti, ili bolje, ona je sama svijetlost."[16]

Kao "početak" i obećanje novog života, krštenje podrazumijeva slobodno samoopredjeljenje i rast. Ono ne potiskuje ljudsku slobodu već je uspostavlja u njenom prvobitnom i "prirodnom" obliku. U slučaju krštenja novorođenčeta, ovo uspostavljanje je, naravno, samo potencijalno, ali u sakramentu se uvijek podrazumijeva *poziv* na slobodu. U bizantskoj tradiciji, formula krštenja nije kao na Zapadu, izgovorena u ime svećenika koji obavlja sakramenat ("Ja te krstim"), nego je to svečana izjava u ime onoga koji se krštava: "Krštava se sluga Božji *N.N.* u ime Oca, Sina i Duha Svetoga". "Ovo" - piše Simeon Solunski - "označava slobodu krštenog".[17] Poslije krštenja, put prema Bogu je "sinergija" Božje sile i slobodnog čovjekovog napora. To je također oslobođenje od okova Sotone - tiranina i uzurpatora - što označavaju egzorcizmi, koji prethode samom sakramentu krštenja.[18]

Bizantska tradicija je kod krštenja zadržala staru kršćansku praksu trokratnog uranjanja. Nekada se uranjanje smatralo bitnim za valjanost sakramenta. Neki ekstremni anti-latinski polemičari postavljali su pitanje valjanosti zapadnog krštenja zbog toga što je obavljeno škropljenjem. Uranjanje stvarno simbolizira ono što krštenje stvarno znači: "Voda razara jedan život, ali obnavlja drugi. Ona potapa starog čovjeka, a uskrsava novoga", piše Kabasila.[19] "Potapanje" ne može biti osmišljeno pokazano na drugi način nego uranjanjem. Na jednom drugom mjestu Kabasila izražava da čovjeku, oslobođenom krštenjem, od ropstva Sotoni, Duh Sveti daje sposobnost da "bude djelotvoran u duhovnim energijama".[20] Već smo vidjeli da bizantska svetootačka Predaja priznaje povezanost darova Duha Svetoga i čovjekove slobode. Otkupljenje čovjeka podrazumijeva da će ne samo ljudska "narav" nego *svaki čovjek*, slobodno i osobno naći svoje mjesto u novom stvaranju, "obnovljenom" u

[14] Isto, 5, 525 d.
[15] Isto, 22: 548 bc.
[16] *Haeret. fabul. compendium* 5, 18; PG 83: 512.
[17] *De sacramentis*, 64; PG 155, 228 d - 229 b; vidi usto u: Manuel of Corinth, *Apologia* 7; PG 140, 480.
[18] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, II, 6; PG 150, 528 b.
[19] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, II, 9; PG 150, 532 b.
[20] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, III, 1; PG 150, 569 a.

Kristu. Dar Duha u miropomazanju je glavni sakramentalni znak posebne dimenzije spasenja. Miropomazanje je, prema liturgijskoj normi, neodvojivo od krštenja. Tako "život u Kristu" i "život u Duhu Svetome" nisu dva odvojena oblika duhovnosti. To su komplementarni vidovi istog puta koji vodi eshatološkom "obo̊enju".

Miropomazanje, normalno ujedinjeno s krštenjem u jedan jedinstven obred svečanog uvođenja u kršćanstvo, obavlja se posebno jedino u slučajevima pomirenja s Crkvom heretika ili raskolnika određenih kategorija, koji su pobrojani u 95. kanonu *Trulskog sabora*. Njegovo značenje je da "pečatom dara Duha Svetog" - (formula koju izgovara svećenik pri miropomazanju) - učini pravosnažnim kršćansko krštenje, izvršeno u neredovnim prilikama, to jest, izvan kanonskih okvira Crkve.

3. Pokajanje

Sakramentalno pokajanje – tj. izmirenje s Crkvom poslije počinjenog grijeha nakon krštenja - razvijalo se paralelno na Istoku i Zapadu. Prvobitno javni čin, koji se tražio od grešnika koji su bili ili službeno izopćeni ili su učinili djela koja za sobom povlače kaznu izopćenja, pokajanje je postupno, a osobito poslije četvrtog stoljeća, dobilo oblik privatne ispovijesti, praćene molitvom opraštanja koju je izgovarao svećenik. Ono se tada gotovo sasvim poistovjetilo s praksom privatnog duhovnog vodstva, posebno raširene u manastirskim zajednicama.

Razvoj pokajničke prakse i pokajničke teologije u bizantskom svijetu se razlikovao od razvoja na Zapadu. Bizantski svijet nikada nije poznavao utjecaj legalističkog tumačenja spasenja, kao što je bilo Anzelmovo učenje o "zadovoljštini" i nije nikad bio suočen s krizom koja bi se mogla usporediti sa zapadnom reformacijom i kontra-reformacijom i njihovim ugrožavanjem svećeničkog autoriteta.

Svetootačka i bizantska literatura o pokajanju gotovo u cjelini je asketska i moralna. Veoma mali broj pisaca asketskih spis o pokajanju, posebno spominje sakramentalno odrješenje, kao formalni zahtjev. Ova šutnja ne znači da sakramentalno pokajanje nije postojalo, osim u slučajevima formalnog izopćenja, kada je moralo da dođe i do formalnog izmirenja, pokajanje je poticano, ali nije izričito zahtijevano. Zlatoust, u svojim bezbrojnim pozivima na pokajanje, često spominje "ispovijedanje", to jest, otvaranje čovjekove savjesti pred svjedokom ili "Crkvom". Međutim, izgleda, da se nije mislilo na redovnu sakramentalnu ispovijed. U svojih devet propovijedi, koje posebno raspravljaju o "pokajanju", Zlatoust se svega jednom poziva na Crkvu kao utočište: "Da li si sagriješio? Uđi u crkvu i pokaj se za svoj grijeh ... Ostario si, pa još griješiš? Uđi u Crkvu i pokaj se. Jer tu je ljekar, a ne sudac. Tu se ne vodi istražni postupak, nego se prima oproštenje grijeha".[21]

Jedan francuski povjesničar Crkve je, vjerojatno, u pravu kada piše: "Bizantinci su rijetko išli na ispovijest, bar u sekularnom svijetu. Međutim u manastirima ... je ispovijed redovito prakticirana. Ali da li je ovo bila ispovijed ili je duhovni otac upravljao sviješću običnog svjetovnjaka? Obje prakse su postojale, a u manastirima su se razlikovale jedna od druge".[22]

Asketska i kanonska literatura vrlo često spominju zahtjeve za pokajanje - periode izopćenja, metanije, djela milosrđa - koji se traže kao otplata za učinjene i ispovjeđene grijehe, sve osim "smrtnih" grijeha - ubojstva, otpada od vjere, prelja - zbog kojih je dolazilo

[21] Iohannes Chrysostomus, *De penitentia* III, 1; PG 49, 292.
[22] J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 a 847* (Paris, Lecoffre, 1932) str. 347.

do službenog izopćenja. Međutim, nigdje nije vidljivo da je neophodno tražiti odrješenje od strane svećenika, koje bi zapečatilo djelo pokajanja. Baš nasuprot tome, mnogobrojni izvori opisuju da su odrješenje davali nezaređeni monasi,[23] praksa, koja se u pravoslavnim manastirima održala do naših dana.

Razni oblici odrješenja koji se nalaze u bizantskim molitvenicima (*eushoogia*)[24] imaju oblik *molitve*: "Na Istoku", piše A. Almazov, "uvijek se podrazumijevalo da je odrješenje izraženo kroz molitvu. Čak i onda kada se upotrebljavala deklarativna formula, oproštenje grijeha se pripisivalo samom Bogu".[25] Deklarativne formule ("Ja, nedostojni svećenik ... opraštam i odrješujem ...") koje su se uvukle u grčke i slavenske *obrednike* (*služevnike*), sve su latinskog, post-skolastičkog porijekla i primljene su u okvirima opće latinizacije bizantskog obreda.

Sami bizantski teolozi su bili u nedoumici u vezi statusa pokajanja među sakramentima Crkve. Često su ga ubrajali, bilo u monaški postrig, ili u tajnu bolesničkog pomazanja. Ipak od petnaestog stoljeća bila je opće prihvaćena praksa privatne ispovijedi kod svećenika i njegova molitva odrješenja. U manastirima je postojalo, kao alternativa, ispovijedanje čak nezaređenom monahu. Nedostatak jasnoće, kako u teologiji tako i u praksi, imalo je i svoju pozitivnu stranu: ispovijed i pokajanje su tumačeni prvenstveno kao oblik duhovnog liječenja. Jer, u pravoslavnoj kršćanskoj antropologiji, sam grijeh je prvenstveno bolest, "trpljenje". Ne negirajući Petrovu povlasticu o ključevima, koja je prenijeta na sve biskupe, niti vlast danu apostolima da otpuštaju grijehe, a nosilac ove apostolske vlasti je Crkva, bizantski teolozi nisu nikad podlegli iskušenju da grijeh svedu na učenje o zakonskom prestupu, koji treba biti suđen, kažnjen ili oprošten. Oni su ipak bili svjesni da je grešnik prije svega zarobljenik Sotone i da je kao takav bolesnik. Iz ovog razloga, ispovijedanje i *epitimija* [=zadana pokora] u najmanju ruku idealno, sačuvali su karakter, više oslobođenja i liječenja nego li suđenja. Odatle, velika raznolikost oblika i prakse i nemogućnost da oni budu zatvoreni u statične teološke kategorije.

4. Ženidba

Bizantska teološka, liturgijska i kanonska tradicija jednodušno podvlači apsolutnu jedinstvenost kršćanskog braka. Ovo temelje na nauku izloženom u poslanici Efežanima 5. Kao sakramenat ili mysterion, ženidba odražava zajednicu između Krista i Crkve, između Jahve i Izraela, i kao takav može biti samo *jedan* vječni savez, koji ne razrješava ni sama smrt. Po svojoj sakramentalnoj prirodi brak preobražava i nadilazi tjelesnu vezu i ugovorni pravni savez: ljudska ljubav biva projicirana u vječno Kraljevstvo Božje.

Ovo osnovno razumijevanje kršćanskog braka može da objasni činjenicu da do desetog stoljeća Crkva nije blagosiljala drugi brak, ni onih koji su obudovili niti onih koji su bili razvedeni. Pozivajući se na običaj "vjenčanja" bračnog para, što je karakteristika bizantskog obreda braka, kanon koji se pripisuje Nikiforu Ispovjedniku (806.-815.) određuje: "Onima koji stupaju u drugi brak ne stavljaju se vijenci i ne pripuštaju se primanju najčistijih sakramenata za dvije godine. Oni koji stupaju u treći brak izopćuju se u trajanju od pet godina."[26]

[23] Isto, str. 348.
[24] Najraniji raspoloživi rukopisi potjreću iz 10. stoljeća. Dosadašnja najbolja zbirka pokajnih obreda, u grčkoj i slovenskoj verziji, nalazi se u: A. Almazov, *Taŭna ispoved v pravoslavnoŭ vostočnoŭ cerkve* III (Odesa 1894).
[25] *Or. cit*. I, rr 149 - 150.
[26] Kanon 2. U: *Syntagma Canonum* IV, (edd.) G. Rhalles–M. Potles (Atina 1854) str. 457. O bračnoj disciplini u

Ovaj tekst koji samo ponavlja ranije propise Bazilijevih kanona".[27] pretpostavlja da drugi i treći brak, obudovelih ili razvedenih, može biti zaključen samo kao građanski sporazum. Pošto je blagoslov braka bio normalno davan na svetoj liturgiji, gdje je bračni par primao pričest, privremeno izopćenje iz zajednice koje se tražilo, isključivalo je da Crkva sudjeluje ili daje svoj blagoslov u slučajevima ponovljenog braka.

Apsolutna jednobračnost, kao *norma* kršćanskog braka, potvrđena je i činjenicom da to bizantsko kanonsko pravo striktno zahtjeva od članova klera. Čovjek koji je bio dva puta ženjen ili oženjen udovicom, ili raspuštenicom, ne može biti rukopoložen za đakona ili svećenika.[28] Međutim, svjetovnjak, poslije razdoblja kajanja i uzdržavanja od primanja sakramenata, ponovo se prima u potpunu zajednicu s Crkvom, čak posle drugog i trećeg braka. Razumijevanje i tolerancija proteže se na njih kada ne mogu da se suglase da ostanu sami, ili žele da im se da još jedna prilika da izgrade pravi kršćanski brak. Očigledno je da je bizantska tradicija prilazila problemu ponovnog braka - poslije razvoda ili obudovljenja - u terminima pokajničke discipline. Brak kao sakramenat podrazumijeva izljev Božje milosti. Ali da bi ova milost bila djelotvorna, traži se ljudsko sudjelovanje ("sinergija"). Ovo važi za sve svete tajne, a osobito za krštenje čije plodove grijeh može da razbije, a pokajanje da ih uspostavi. U slučaju braka, koji predstavlja osobno razumijevanje i psihološko prilagođavanje, bizantska tradicija prihvaća mogućnost pogreške, a i činjenicu da je usamljen život, u slučaju smrti ili odsustva partnera, veće zlo nego ponovni brak za one koji to ne mogu da "nose".

Mogućnost razvoda je za sve vrijeme ostala integralni dio bizantskog građanskog prava. U okviru "simfonije" između Crkve i države, koja nikada nije bila osporavana, to je činjenica koja ne može biti objašnjena jednostavnim pozivanjem na cezaropapizam. Bizantskoj crkvi nikad nije nedostajalo svetaca koji su bili spremni da označe carski despotizam, društvenu nepravdu i druga zla, suprotna evanđelju. Ivan Zlatoust (398.-404.), Teodor Studita (†820.) ili patrijarh Polievktos (956.-970.), mogli su bez straha da se suprotstave državnoj sili. Međutim, ni jedan od njih nije protestirao protiv zakona o razvodu braka. Svakako da su ga oni shvaćali kao neizbježni faktor ljudskog života u grešnom svijetu, u kome čovjek može milost da primi ili da je odbaci; gdje je grijeh neizbježan, ali i pokajanje je uvijek pristupačno; gdje uloga Crkve nikada ne pravi kompromis s normama evanđelja, ali pokazuje supatnju i milost prema ljudskim slabostima.

Ovog stava se držala Bizantska crkva sve dok su bile jasno odijeljene - primarna uloga Crkve (da učini da Kraljevstvo Božje bude prisutno u čovjekovom životu) i primarna funkcija države (da upravlja grešnim ljudskim rodom i da birajući kao manje zlo, održava poredak zakonskim sredstvima). U pitanju braka, nestala je ova bitna razlika, bar u praksi, kada je car Lav VI. (†912.) objavio svoju *89. Novelu*, dajući formalno Crkvi zakonsku obavezu da procjenjuje valjanost braka.[29] Građanski brak je za slobodne građane nestao kao legalna mogućnost. I uskoro, sasvim logično, Aleksej I. Komnen je obavezao i robove na crkveni brak. Ovim carskim aktima Crkva je formalno kontrolirala bračnu disciplinu svih građana. Ali, u stvari, ona je bila direktno odgovorna za sve neizbježne kompromise koji su do tada bili rješavani mogućnošću građanskog braka i građanskog razvoda. Crkva je s ovim izgubila mogućnost da primjeni svoju raniju pokorničku disciplinu. Ako je sada Crkva davala braku

---

Bizantskoj crkvi vidi uglavnom u: J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche* (Vienna, 1864); K. Ritzer, *Le mariage dans les eglises Chretiennes du Ier au Xle siecle* (Paris: Cerf, 1970) str. 163-213 J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1971).

[27] Posebno kanoni 4 i 50, u: Rhalles–Potles, or. cit. Rr. 102, 203.

[28] *Quinisext Council*, kanon 3., isto, II, rr 312-314.

[29] *Les novelles de Leon VI, le Sage*, (ed.) A. Daia (Paris: Belles Lettres, 1944) str. 294-297.

zakonski autoritet, ona je morala i da rješava zakonske probleme koji su proistjecali iz ove obaveze. I zaista Crkva je počela da "daje razvode" (koje je ranije davao samo građanski sud), da odobrava "ponovni brak" u Crkvi, jer bez takvih "ponovnih brakova", drugi i treći brak bi bili pravno nevažeći. Crkva je uspjela da se četvrti brak smatra nezakonitim (Sabor iz 920. godine),[30] ali je morala da pravi kompromise u drugim slučajevima.

Ipak je Crkva održala, bar u principu, razliku između prvog i sljedećih brakova: za ove poslijednje je uvedena posebna služba, odvojena od euharistije, pokornička po svom karakteru. Podrazumijevalo se da drugi i treći brak ne predstavljaju normu i da su, kao takvi, bili sakramentalni manjkavi. Najupadljivija razlika između bizantske i srednjovjekovne latinske teologije braka je u tome da bizantska teologija nepokolebljivo naglašava da je kršćanski brak *jedan* i da je bračna veza *vječna*. Ono nikada nije smatralo da je brak pravni ugovor, koji se automatski raskida smrću jednog od partnera. Ponovni brak obudovelih, isto kao i brak razvedenih, bio je samo toleriran. Ali ova "tolerancija" nije značila i odobravanje. Ona je uvjetovala pokajanje, a stupanje u novi brak je dozvoljavano samo onima čiji su prethodni brakovi smatrani praktično nepostojeći i ništavni (razni carski kodeksi nabrajaju takve slučajeve). Međutim, latinski Zapad je postao legalistički netolerantan prema razvodu, dok je obudovelima bez ograničenja dopuštano stupanje u ponovni brak. Rukovođen u svojoj praksi legalističkim stavom prema ugovoru, smatrao je da je ugovor neraskidiv dok su stranke u životu. Izgleda da se Zapad nije obazirao na ideju da brak, ako je sakramenat, mora biti projiciran, kao vječna veza, u Kraljevstvo Božje; da brak, kao i svi sakramenti, traži slobodan odgovor i podrazumijeva mogućnost ljudskog odbijanja i ljudske pogreške; pokajanje uvijek dozvoljava novi početak. To je teološka osnova za toleranciju razvoda u ranoj kršćanskoj Crkvi, pa i u Bizantu.

5. Liječenje i smrt

Služba "bolesničkog pomazanja", često udružena s pokajanjem kao jedan sakramenat, nije se razvila - osim u nekim područjima kršćanskog Istoka, poslije šesnaestog stoljeća - u "posljednju pomast", u sakramenat rezerviran za one koji su na samrti. U Bizantu je sakramenat obavljalo više svećenika, obično sedam u skladu s Jakovljevom poslanicom (Jak 5,14). Smatra se da je ovaj tekst iz Svetog Pisma podloga za ustanovljenje ovog sakramenta. Služba je sastavljena iz čitanja odjeljaka iz Svetog Pisma, molitva za ozdravljenje, tekstova koji definitivno isključuju mogućnost da se obredu daje magično tumačenje. Izlječenje se traži samo u granicama pokajanja i duhovnog spasenja, a ne kao da je ono samo sebi cilj. Bez obzira na ishod bolesti, pomazivanje simbolizira Božje opraštanje i oslobođenje iz poročnog kruga grijeha, stradanja i smrti, u kome je zarobljen grešni ljudski rod. Sudjelujući u ljudskom stradanju, okupljena u molitvi za svog bolesnog člana, Crkva preko svojih svećenika, moli pomoć, opraštanje i vječnu slobodu. Ovo je smisao bolesničkog pomazanja.

Služba za pokojne, koju su također neki bizantski pisci smatrali za "sakramenat", ima isto značenje kao i služba bolesničkog pomazanja. I u smrti kršćanin ostaje član živog i uskrslog Tijela Kristovog, u koje je pritjelovljen po krštenju i euharistiji. Na službi za pokojne okuplja se Crkva da posvjedoči ovu činjenicu, vidljivu jedino očima vjere, ali koju je doživio svaki kršćanin koji je živio u očekivanju budućeg Kraljevstva Nebeskoga.

[30] Rhalles-Potles, *opus cit*. V, str. 4-10.

16
EUHARISTIJA

Formalni konzervatizam je bio jedna od osnovnih crta bizantske civilizacije. On je utjecao na svjetovni i duhovni oblik života, a osobito na liturgijske oblike. Ali, ako je posebna pažnja bila obraćena na to da se održe stvari onakvim kakve one jesu, ako osnovna struktura euharistijske liturgije nije bila mijenjana još od najranijih stoljeća kršćanstva, pa čak i danas zadržava oblike koje je dobila u devetom stoljeću *tumačenje* riječi i gesta je pretrpjelo znatnu promjenu i razvoj. Taj bizantski obredni konzervatizam bio je instrument čuvanja originalnog kršćanskog *lex orandi*, inače često tumačenog u kontekstu platonističkog ili moralističkog simbolizma, mada je on nekad, posebno s Nikolom Kabasilom i isihastičkim teolozima četrnaestog stoljeća, dozvoljavao veoma jaku ponovnu potvrdu prvobitnog sakramentalnog realizma u liturgijskom teologiji.

1. Simboli, slike i stvarnost

Rano kršćanstvo i patristička tradicija shvaćali su euharistiju kao otajstvo istinskog i stvarnog zajedništva s Kristom. Zlatousti, govoreći o euharistiji, tvrdi da je "Krist čak i sada prisutan, da i sada djeluje."[1]

A Grgur Nisenski, bez obzira na platonističke tendencije njegove misli, stoji na istom stajalištu u odnosu na euharistiju, smatrajući je za otajstvo stvarnog "sudjelovanja" u proslavljenom Tijelu Kristovom, sjemenu besmrtnosti:

> "Po neizmjernoj svojoj milosti On se usađuje u svakog vjernika preko onog tijela koje postaje od kruha i vina, miješajući se sa svakim vjernikom da bi omogućio da čovjek ovim jedinstvom s Besmrtnim bude također ne propadljiv. On daje ove darove silom blagoslova koji pretvara (*metastoicheiosis*) prirodne osobine vidljivih stvari u besmrtne."

Sudjelovanje u ovim izvorima besmrtnosti i jedinstva neprestana je briga svakog kršćanina:

> "Dobro je i blagotvorno - piše Bazilije - pričešćivati se svaki dan i sudjelovati u svetom tijelu i krvi Kristovoj. Jer On izričito govori: "Onaj koji jede moje tijelo i pije moju krv ima život vječni" (Iv 6, 55). A tko sumnja da je često sudjelovanje u životu isto što i imati mnogo života? Ja se stvarno pričešćujem četiri puta tjedno: u dan Gospodnji, srijedom, petkom i subotom, a u ostale dane ako se proslavlja uspomena na nekog svetaca."[2]

Ova realistična i egzistencijalna teologija o euharistiji bila je, kao što smo vidjeli,[3] izazvana pastirskim potrebama post-konstantinovske Crkve: velike bogoslužbene zajednice u velebnim crkvama bile su uzrok smanjenog sudjelovanja svjetovnjaka.

Može se osporavati da su pastirska razmišljanja koja su prouzrokovala ovu evoluciju bila samo djelomično opravdana. Eshatološko značenje euharistije imalo je za cilj povlačenje iz "svijeta" u "zatvorenu" zajednicu angažiranih sudionika. Međutim, u Konstantinovom i Justinijanovom carstvu, država i Crkva su postali nerazdvojni, kao jedna zajednica. Euharistiju je trebalo zaštiti od "mase", koja je prestala biti "narod Božji". Ipak, još pod većim znakom pitanja je teološko osmišljanje ove nove situacije, koju su potvrdili neki tumači

[1] *Hom. in II Tim*. 2. 4; PG 62: 612.
[2] *Epist.* 93. (ed.) Deferrari, II, str. 145.
[3] Vidi prvo poglavlje. Radi dobrog uvida u bizantsko evharističko bogoslovlje i praksu (sa ranijom bibliografijom) vidi: H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgiesvom Werden ihrer Symbolgestalt* (Freiburg: Lambertus-Verlag, 1964).

liturgije, koji su euharistiju počeli da objašnjavaju kao sistem *simbola* o kojima treba "kontemplirati". Tako je sakramentalno sudjelovanje bilo postupno zamijenjeno s intelektualnom *vizijom*. Nepotrebno je reći, da se ovaj novi stav savršeno uklapao u Origenovo i Evagrijevo shvaćanje da je religija uzdizanje *uma* Bogu, a da je liturgijska radnja njegov simbol.

U propagiranju simboličkog shvaćanja euharistije bili su najutjecajniji spisi pseudo-Dionizija. Svodeći euharistijski *sinaksis* [=zbor, skup] na moralni apel, Aeropagita poziva svoje čitatelje na "veće" kontempliranje:

> "Ostavimo ne savršenijima, kao što sam rekao, ove znakove koji su veličanstveno naslikani u predvorjima svetišta. Oni će biti dovoljni da nahrane njihova razmišljanja. A što se tiče nas, u razmatranju svetog *sinaksisa* [=zbora, okupljanja] vratimo se od posljedica na njihove uzroke i zahvaljujući svijetlosti koju će nam Isus dati, mi ćemo moći da harmonično kontempliramo inteligibilne stvarnosti u kojima se jasno odražava blagoslovljena dobrota *obrazac*."[4]

Prema tome, euharistija je samo vidljiva "posljedica" nevidljivog "obrasca" i svećenik "žrtvujući Isusa Krista pred našim očima, pokazuje nam na opipljiv način kao u slici, naš inteligibilni život."[5] Za Dionizija "najuzvišeniji smisao euharistijskog obreda i samog sakramentalnog zajedništva je u simbolici jedinstva našeg uma s Bogom i s Kristom ... Dionizije nikada formalno ne predstavlja euharistijsko zajedništvo kao sudjelovanje u Tijelu i Krvi Kristovoj."[6]

Mada se Dionizijev simbolizam samo površno dotiče samog euharistijskog obreda, on je postao popularan među komentatorima liturgije. Tako, Maksim Ispovjednik, čije je učenje o upotrijebi "simbola" vjerojatno stvarnije nego Dionizijevo, ipak sistematski primjenjuje izraze "simbol" ili "slika" na euharistijsku liturgiju uopće, a posebno na elemente kruha i vina.[7]

Ovaj simbolizam je u osmom stoljeću doveo do ozbiljnog teološkog spora u vezi s euharistijom - jedinog spora koga je uopće poznavao Bizant. Ikonoborački sabor iz 754. godine, osuđujući upotrebu ikona, proglasio je da je jedina dopustiva "slika" Kristova ona koju je Krist sam ustanovio: euharistijsko Tijelo i Krv.[8] Ova radikalna i jasna postavka, osnovana na dugoj tradiciji, predstavljala je izazov pravovjernoj stranci. Dvosmislenost Aeropagite bila je još jednom pokazana, te je bilo neophodno da se simbolizam razjasni.

Branitelji ikona, naročito Teodor Studita i patrijarh Nikifor, su to odlučno odbacili. Po Teodoru, euharistija nije "obrazac" ili "tip" već sama "istina." Ona je "otajstvo koja rekapitulira sve [božanske] darove".[9] Po Nikiforu ona je "Tijelo Božje", "jedna te ista stvar" s Tijelom i Krvi Kristovom,[10] koji je došao da spasi samu stvarnost ljudskog tijela na taj način što je sam postao i ostao "tijelo", čak i poslije svoje proslave. Tako, u euharistiji, kakva je korist od svete tajne, ako tijelo nije stvarno, tako da ga vidimo kako postiže savršenstvo po Duhu".[11]

---

[4] *Eccl. Hier*. III, 3, 1 - 2. PG 3: 428 ac.
[5] Isto, III, 13, vidi naš komentar ovih tekstova u "Krist", 79 - 80.
[6] R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954) str. 267, 269.
[7] Vidi posebno *Ouestiones et dubia* 41, PG 90, 820 a. O liturgijskom bogoslovlju Maksimovom, pogledaj R. Bornet, "Les commentaries byzantins de la divine liturgie du VII au XV siecle", u: *Archives de l'Orient chretien*, 9 (Paris, Inst. franc, d' etudes byz. 1966) str. 82-124.
[8] Mansi, XIII, 261 d - 264 c.
[9] Theodore Studita, *Antirrh*., I; PG 99, 340 ac.
[10] Theodore Studita, *Antirrh*., II; PG 100, 336 b-337 a.
[11] *Contra Eusebium*, (ed.) J. B. Pitra, *Specilegium Solesmense*, I (Paris, 1852) str. 440 - 442.

Kao rezultat ikonoboračkog spora, bizantski "euharistijski realizam", napustivši Dionizijevu terminologiju, bio je preusmjeren u kristološkom i soteriološkom smjeru. U euharistiji čovjek sudjeluje u proslavljenoj Kristovoj ljudskoj naravi, a to nije "*bit* Božja".[12] To je tijelo istobitno s čovjekovim tijelom i čovjeku dostupno kao jelo i piće. U svojoj raspravi *Protiv Euzebija i Epifanija* patrijarh Nikifor je naročito oštar u osudi origenističke ideje da čovjek u euharistiji promatra ili sudjeluje u "biti" Božjoj.[13] Prema njemu i prema kasnijem bizantskim teolozima, euharistija je preobraženi Krist, životodavni, ali još uvijek ljudski, tjelesan, koji ima hipostazu u Logosu i prožet je božanskim "energijama".

Karakteristično je da se nikad nigdje ne nalazi da su bizantski teolozi u kontekstu s euharistijom, upotrebljavali kategoriju "*bit*" (*ousia*). Oni smatraju da je izraz "*transubstantiation*" (metousiosis) nepodesan da označi euharistijsko otajstvo, i uglavnom upotrebljavaju izraz "*metabole*", koji se nalazi u kanonu Ivana Zlatousta, ili takve dinamične izraze kao što su "trans-elementation" (metastoicheiosis) ili "ponovno posvećenje" (metarrhythmisis). Termin *transubstantiatia* (metousiosis) se pojavljuje samo u djelima simpatizera Latina (Latinophrones) trinaestog stoljeća, i nije ništa drugo nego direktan prijevod s latinskog. Genadije Sholaris je prvi pravoslavni pisac koji ga upotrebljava,[14] ali u njegovom slučaju direktni latinski utjecaj je očigledan. Euharistija nije ni simbol o kome treba izvana "kontemplirati", niti "*bit*", različita od ljudske naravi, već sam Isus, uskrsli Gospodin "prepoznat u lomljenju kruha" (Lk 24, 35). Rijetko su bizantski teolozi umovali izvan okvira ove realističke i soteriološke tvrdnje o euharistijskoj prisutnosti proslavljenog Kristovog tijela.

Odbacivanje učenja da je euharistija "slika" ili "simbol", s druge strane, vrlo je značajno za razumijevanje cjelokupne euharistijske "percepcije" Bizanta. Za njih euharistija uvijek ostaje u osnovi otajstvo, koje se prima kao hrana i piće i ne može da se "vidi" fizičkim očima. Čestice ostaju pokrivene, osim za vrijeme molitve posvećenja i pričešćivanja. I, nasuprot zapadnoj srednjovjekovnoj pobožnosti, nikada nisu "štovani" izvan okvira same euharistijske liturgije. Euharistija ne može ništa otkriti čulima vida. To je samo nebeski kruh. Vidu se nudi drugi put Objave - ikona. Odatle bogospoznajni raspored bizantskog ikonostasa, s likom Krista i svetaca, postavljenim tako da bi mogli biti *viđenu* i štovani. "Krist se ne pokazuje u svetim darovima" - piše Leonid Uspenski. "On se daje. On je pokazan na ikonama. Vidljiva strana realnosti euharistije je pralik koji ne može da zamjeni mašta ili promatranje svetih darova."[15]

Rezultat ikonoboračkog spora bio je u tome da je bizantska euharistijska teologija zadržalo i još jednom naglasilo otajstvo i sakrivenost ove središnje liturgijske radnje. Ali ono je i ponovo potvrdilo da je euharistija u biti *obred* u kome se može sudjelovati jedino u jelu i piću, jer je Bog uzeo puninu naše ljudske naravi sa svim njenim psihičkim i fizičkim funkcijama, da bi je priveo uskrsnuću.

Bizantski teolozi su imali priliku da u antilatinskoj polemici protiv upotrebe beskvasnog kruha u euharistiji, zauzmu isti stav. Rasprava o *azimes*, koja je počela u jedanaestom stoljeću, bila je uglavnom, isprepletena argumentima čisto simbolične naravi. (Grci su, na primjer, tvrdili da euharistijski kruh treba biti kvasni kruh da bi simbolizirao *produhovljenu* Kristovu ljudsku narav, dok su Latini upotrebu kvasnog kruha (*azimes*) povezivali s apolinarijevstvom, to jest, negiranjem da je Krist imao ljudsku dušu. Spor je isto

[12] Nicephorus, isto, str. 446.
[13] Nicephorus, isto, str. 468-469.
[14] *De sacramentali corpore Christi*, (edd.) L. Petit–M. Jugie, I (Paris Bonne Presse, 1928) str. 126, 134.
[15] "The Problem of the Iconostasis," *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964) No. 4, str. 215.

tako pokazao da su Bizantinci razumijevali da je euharistijski kruh neophodno *consubstancijalan* (*istobitan*) s ljudskom naravi, dok je latinska srednjovjekovna pobožnost podvlačila njegovu "supersubstancialnost" (natprirodnost), njegovu pripadnost drugom svijetu. Upotreba običnog kruha, istovjetnog s kruhom za svakodnevnu upotrebu, bio je znak istinitog utjelovljenja: Što je kruh svakodnevni (u molitvi Gospodnjoj) - pita Nikola Stetatos - "ako nije istobitan s nama? A kruh istobitan s nama nije ništa drugo nego Tijelo Krista, koji je postao s nama istobitan preko tijela svoje ljudske naravi."[16]

Bizantinci nisu vidjeli da se u euharistijskoj liturgiji supstancija kruha nekako mijenja, u drugu supstancu - Tijelo Kristovo - nego su ovaj kruh promatrali kao "lik" ljudske naravi: naša ljudska narav je promijenjena u preobraženu ljudsku Kristovu narav.[17] Iz ovog razloga je teologija euharistije igrala tako izvanrednu ulogu u teološkim sporovima četrnaestog stoljeća, kada je osnovni problem bio konfrontacija između autonomnog učenja o čovjeku i isihastičke obrane "oboženja". Veliki Nikola Kabasila, iako još uvijek vezan starim Dionizijevim simbolizmom, nadišao je opasnosti nominalizma. Za njega, kao i za Grigorija Palamu, euharistija je otajstvo koja ne "predstavlja" samo život Krista i predlaže ga našem "kontempliranju". To je vrijeme i mjesto kada Kristova obožena ljudska narav postaje naša narav.

> "On nije samo sebe obukao u tijelo. On je uzeo dušu, duh i volju svakog ljudskog bića da bi mogao da se sjedini s nama, da nas skroz prožme i rastvori u Sebe, da u svakom pogledu poveže sebe s nama ... I pošto nije bilo moguće da se mi uznesemo i sudjelujemo u onome što je Njegovo, On silazi k nama i sudjeluje u onom što je naše. On se tako prilagodio stvarima koje je preuzeo da, dajući nama ono što je od nas uzeo, daje nam Sebe samoga. Sudjelujući u tijelu i krvi Njegove ljudske naravi, mi primamo samoga Boga u naše duše - Tijelo i Krv Božju, i dušu, um i volju Božju - ništa manje nego Njegovu ljudsku narav."[18]

Na taj način, posljednja riječ o euharistiji u bizantskoj teologiji razumijeva otajstvo antropološki i soteriološki.

"U razmatranju euharistije Bizantinci su počinjali ne s kruhom *qua* kruh (što je kruh), nego s kruhom *qua* čovjek."[19] Vino i kruh se prinose samo zato što je Logos uzeo ljudsku narav. Oni bivaju *izmijenjeni* i oboženi djelatnošću Duha zbog toga što je Kristova ljudska narav, preko križa i uskrsnuća, bila proslavljena. Ovo je Kabazilina misao. A značenje kanona Ivana Zlatousta je: "Pošalji Duha Svetoga *na nas i na ove darove*, i učini ovaj kruh časnim tijelom Tvoga Krista, a to što je u čaši, časnom krvlju Tvoga Krista, tako da onima koji sudjeluju oni mogu biti očišćenje duše, oproštenje grijeha, zajedništvo Duha Svetoga, punoća Kraljevstva Nebeskoga ..."

Sakramenat nove ljudske naravi *par excellence*, euharistija je prema Kabazili, "jedini od sakramenata od kojeg ostali sakramenti dobivaju savršenstvo [...] jer bez nje [euharistije] oni ne mogu biti djelotvorni."[20] Kršćani u njoj sudjeluju "neprestano", jer "je ona savršeni sakramenat za sve potrebe, i onome koji u njoj sudjeluje ništa ne nedostaje što mu ona ne daje

---

[16] *Dialexis et antidialogus*, (ed.) A. Michel, Humbert und Kerullarios II (Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930) str. 322-323.

[17] Ovaj aspekt spora oko azimesa divno je obrađen u: J. H. Erickson, "Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054", u: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970) No. 3, str. 155-176.

[18] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, VI, 9; PG 150, 592 d-593 a.

[19] Erickson, op. cit. str. 165.

[20] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 4; PG 150, 585 b; Vidi također u: Gregory Palamas, *Confession of Faith*; PG 151, 765, prev. A. Papadakis, "Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351" u: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 10 (1969) str. 340.

na izvanredan način."[21] Euharistija je i "veoma uzvišeni brak u kome najsvetiji Zaručnik zaručuje Crkvu kao zaručnicu."[22] To znači da je euharistija sakramenat koji istinski preobražava ljudsku zajednicu u "Crkvu Božju", te je stoga, kao što ćemo kasnije vidjeti, krajnje mjerilo i osnova crkvenog ustrojstva.

2. Euharistija i Crkva

Bizantski *lex orandi* očuvao je ekleziološku oznaku euharistije, a potvrdili su ga oni koji su se pridržavali tradicionalne teologije, bez obzira na izazov helenističkog pogleda na svijet koji je težio da euharistiju tumači kao sistem "simbola" koje pojedinac vidljivo promatra. U sporu o *azimes* na bizantskoj strani se tvrdilo da je euharistija stvarno vazmeno otajstvo u kojem je naša grešna narav preobražena u proslavljenu narav Novog Adama, Krista: ova proslavljena ljudska narav je ostvarena u Tijelu Crkve.

Antropološke pretpostavke bizantskog euharistijskog teologije neophodno su morale da se nadovežu na učenje o "sinergiji" i jedinstvu ljudskog roda.

Bez poznavanja grčkog patrističkog učenja o "sinergiji" čovjek stvarno ne može da razumije značaj bizantskog inzistiranja na epiklezi u euharistijskoj liturgiji, drugom problemu o kome su se u četrnaestom i petnaestom stoljeću sporili grčki i latinski teolozi. Tekst epikleze, onakav kakav je u kanonu Ivana Zlatousta i u drugim istočnim liturgijama, podrazumijeva da se misterija dešava po molitvi cijele Crkve ("mi Te molimo ...") - učenje koje neophodno ne isključuje ideju da biskup ili svećenik koji izgovara riječi ustanovljenja, djela *in persona Christi*, na čemu insistira latinska teologija. Međutim ovo latinsko učenje je lišeno osnove svojom isključivošću, tumačeći da svećenik ima "vlast" da izvršava sakramenat kao funkciju umjesto cjelokupnog molitvenog tijela Crkve.

U poznatom odjeljku svog *Tumačenja liturgije*, Nikola Kabasila, braneći epiklezu, s pravom podsjeća da svi sakramenti bivaju djelotvorni posredovanjem molitve. Posebno navodi posvećenje svete krizme, molitve kod ređenja, ispovijedi i bolesničkog pomazanja.[23] Tako, on piše: "Predaja je Otaca, koji su ovo učenje primili od apostola i od njihovih sljedbenika, da sakramenti bivaju djelotvorni preko molitve. Rekao sam, za sve sakramente, a to osobito vrijedi za svijetu euharistiju."[24] Ovaj "molitveni" oblik sakramentalnog obreda ipak ne podrazumijeva da učenje dobiva svoju valjanost *ex opere operantis* to jest da je zavisno od dostojanstva vršitelja radnje. "Onaj koji svakodnevno vrši žrtvu" - produžava Kabasila - "je samo oruđe milosti. On joj sam ništa ne pridodaje. On se ne usuđuje da bilo što učini ili kaže po svom vlastitom rasuđivanju ili razumu [...] Milost čini sve. Svećenik je samo služitelj, pa i to služenje dolazi od milosti. Ne vrši on žrtvu na svoj račun."[25]

Služenje Crkve, ostvareno potpuno u euharistiji, nadilazi dilemu molbe i odgovora, naravi i milosti, božanskog nasuprot ljudskom jer je Crkva kao Kristovo Tijelo, zajedništvo Boga i čovjeka. Crkva je ne samo mjesto Božje prisutnosti nego mjesto gdje ljudski rod postaje potpuno "prihvatljiv za Boga", potpuno istovjetan s prvobitnim božanskim planom. Tada molitva postaje čin zajedništva gdje ne može biti pitanja koje Bog ne bi čuo. Konflikt, "pitanja", odvojenost i grešnost su još uvijek prisutni u svakom članu Crkve, ali samo ukoliko

[21] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 11; PG 150, 596 c.
[22] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 10; PG 150, 593.
[23] *Commentary on the Divine Liturgy*, 29, (edd.) R. Bornert–J. Gouillard–P. Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967) str. 185-187; prev. Hussey–McNulty (London: SPCK, 1960) str. 74-75.
[24] Isto, str. 190 i str. 75 - 76.
[25] Navedeno izdanje, 46, str. 262; str. 104-105.

on nije usvojio božansku prisutnost i odbija da joj se prilagodi. Ipak, i sama prisutnost je "novi savez mojom krvlju" (Lk 22, 20), koga Bog neće raskinuti. Na taj način, svi su kršćani pojedinačno, uključujući i biskupa i svećenika, samo grešnici čije molitve ne moraju obavezno biti uslišene, osim *kad su skupljeni zajedno u ime Kristovo*, kada su "Crkva Božja", tada su oni dio novog Saveza, kome se Bog vječno obvezao preko svoga Sina i Duha Svetog.

Euharistija, kao bogo-ljudsko zajedništvo i "sinergija" je molitva upućena Ocu "u Kristu" i izvršena silaskom Duha Svetoga. Epikleza je, stoga, ispunjenje euharistijskog čina isto kao što je Pedesetnica ispunjenje Božanske "ekonomije" spasenja. Spasenje je uvijek trinitarna radnja. Pneumatološka dimenzija euharistije se ogleda u učenju o "sinergiji". Duh Sveti je taj koji čini da Krist bude prisutan u svijetu između Njegova dva dolaska: kada se božansko djelanje ne nameće ljudskom rodu nego se nudi biti primljeno slobodnom ljudskom odlukom, a dajući se čovjeku, čini ga autentično slobodnim.

Bizantski teolozi su uvijek razumijevali da je euharistija središte soteriološkog i trinitarnog otajstva, a ne samo jednostavna promjena prilika kruha i vina. Oni koji su bili pristalice Dionizijevog simbolizma, prilazili su euharistiji u kontekstu helenističkog hijerarhijskog kozmosa i razumijevali su je kao središte spasonosne radnje, što ona postaje preko mističkog "kontempliranja" u koje je uključena sva sudbina ljudskog roda i svijeta kao cjeline. Oni koji su se pridržavali biblijskog pogleda na čovjeka i imali kristocentrično shvaćanje povijesti, prilazili su euharistiji kao ključu ekleziologije. Za njih je Crkva, prije svega, mjesto gdje se Bog i čovjek sastaju u euharistiji, a euharistija je mjerilo crkvene strukture i inspiracija svih kršćanskih radnji i odgovornosti u svijetu. I u jednom i drugom slučaju su poimali euharistiju u kozmološkoj i eshatološkoj dimenziji, potvrđenoj u formuli bizantskog prinošenja: "*Tvoje od Tvoga tebi prinoseći u svemu i za sve* ".

Jedna od ideja, koja se stalno pojavljuje u bizantskom "simboličnom" tumačenju euharistije, jeste da je hram u kome se služi euharistijska liturgija, slika "novog", preobraženog kozmosa. Ideja se nalazi kod mnogih ranih kršćanskih pisaca. Ponovo se pojavljuje kod Maksima Ispovjednika[26] i kasnije, kod Simeona Solunskog.[27] Bez sumnje je ona oduševila i bizantske arhitekte koji su gradili Svijetu Sofiju u Carigradu, model svih istočnih hramova, s *krugom* kao centralnom geometrijskom temom. U neoplatonskoj tradiciji krug je simbol punine, standard slike Božje. Bog se ogledava u svojim stvorenjima kad su jednom obnovljena sukladno prvobitnom planu: "On ograničava njihovo prostiranje u krugu i postavlja Sebe za uzor bićima koje je stvorio" - piše Maksim - odmah dodajući da je "sveta Crkva slika Božja",[28] pošto, isto kao i Bog, ostvaruje jedinstvo vjernih. Crkva je stoga i kao zajednica i kao zdanje znak novog doba, eshatološki predznak novog stvaranja, stvoreni kozmos, obnovljen u prvobitnom savršenstvu. Jasno je da se teolog, kao što je Maksim, služi uzorima i kategorijama svog vremena, da bi opisao puninu svijeta koji dolazi. Njegovo je tumačenje euharistijske liturgije "manje uvod u otajstvo liturgije, a više uvođenje u otajstvo, s liturgijom kao polaznom točkom."[29] Ali sama ideja, da je euharistija predokus eshatološke punine, potvrđena je u kanonu bizantske liturgije, koji podsjeća na drugi dolazak Kristov kao na događaj koji se *već dogodio*: "Spominjući se dakle toga spasonosnog naloga i svega što se za nas dogodilo: križa, groba, uskrsnuća trećeg dana, uzašašća na nebo, sjedenja s desna, drugog i slavnog ponovnog dolaska: prinosimo Ti …"

Ovaj eshatološki karakter euharistijskog otajstva, veoma je izražen u liturgiji, u

[26] Pogledaj ref. kod Bornea, navedeno delo, str. 93-94.
[27] Symeonis Thessalonicensis, *De sacro templo*, 131, 139, 152; PG 155, 337 d, 348 c, 357 a.
[28] Maximus Confessor, *Mystagogia*, 1. PG 91, 668 b.
[29] R. Bornert, op. cit. p. 92.

vjerskoj umjetnosti koja je poslužila kao njen okvir, i u teološkim komentarima, bez obzira kojoj su školi pripadali, objašnjava zašto su Bizantinci uvijek vjerovali da je u euharistiji Crkva potpuna "Crkva" i da je euharistija posljednje mjerilo i pečat svih ostalih sakramenata. Slijedeći Pseudo-Dionizija, koji je o euharistiji govorio kao "sakramentu nad sakramentima",[30] kao o "srži" svakog pojedinog sakramenta,[31] bizantski teolozi su tvrdili da euharistija ima apsolutno središnje mjesto u životu Crkve. "To je završna sveta tajna", piše Kabasila, "zato što je bez nje nemoguće ići dalje, a njoj je nemoguće bilo što dodati."[32] Euharistija, jedina od misterija, daje savršenstvo ostalim svetim tajnama [...] jer bez nje one ne mogu da izvrše uvođenje u otajstvo."[33] Simeon Solunski ovu ideju primjenjuje konkretno na pojedinačne sakramente. Što se tiče ženidbe, na primjer, on piše da bračni par "mora biti spreman da primi svetu pričest da bi njegovo vjenčanje bilo dostojno, a brak valjan." On navodi da se sveta pričest ne daje onima čiji je brak manjkav sa stajališta crkvene discipline, te usred toga nije potpuni sakramenat već samo "dobra zajednica".[34]

Prema tome, svaka lokalna zajednica u kojoj se služi "božanska liturgija" euharistija, ima "oznaku" istinite Crkve Božje: jedinstvo, svetost, katolicitet, apostolstvo. Ove oznake ne mogu da pripadaju svakom ljudskom skupu. To su eshatološki znakovi koji se daju zajednici preko Duha Svetoga Božjeg. Ukoliko je lokalna Crkva izgrađena na euharistiji i oko nje, ona je jednostavno "dio" sveopćeg Božjeg naroda. Ona je *punina* Kraljevstva Božjega, koje se odražava u euharistiji, a Kraljevstvo nikada ne može biti "djelomično" ili "djelomično katoličko". "Djelomičnost" je individualna oznaka u odnosu na "puninu" kod pojedinih članova, koji su ograničeni pripadnošću "Starom Adamu". Ona ne postoji u Tijelu Kristovom, nedjeljivom, božanskom i slavnom.

Liturgijska disciplina i bizantsko kanonsko pravo su pokušali da zaštite ujedinjujući i katolički [sveopći] karakter euharistije. Oni su uvjetovali da na jednom oltaru ne može da se u jednom te istom danu služi više od jedne liturgije. Isto tako, svećeniku ili biskupu nije dozvoljeno da služi u jednom danu dvije liturgije. Bez obzira na praktične neudobnosti, ova pravila su imala za cilj da sačuvaju euharistiju, bar nominalno, da bude skup "svih zajedno na istome mjestu" (Dj 2, 1). *Svi* treba da se okupe kod istog oltara, oko istog biskupa, u isto vrijeme, jer su samo jedan Krist, jedna Crkva i jedna euharistija. Ideja da je euharistija sakramenat koji sjedinjuje cijelu Crkvu ostala je živa na Istoku i spriječila je umnažanje "posebnih" i "tihih" misa. U Bizantu je euharistijska liturgija ostala praznični događaj, a u njeno slavlje bila je, bar u principu, uključena cijela Crkva.

Kao manifestacija jedinstva i cjelovitosti Crkve, euharistija je služila i kao krajnja teološka norma crkvene strukture: uvijek se smatralo da lokalne Crkve u kojima se služi euharistija, nisu samo dio univerzalne organizacije, nego cijelog Tijela Kristovog, sakramentalni potvrđeno, koje obuhvaća cjelokupnu "zajednicu svetih", živih i mrtvih. Ovo je bila neophodni temelj za geografsko širenje kršćanstva, ali nije bio s njom istovjetan. Teološki gledano, *sakramenat* je znak i realnost eshatološkog očekivanja Kraljevstva Božjega, a biskup - neophodni centar ove stvarnosti - više je promatran kroz sakramentalne funkcije i kroz druge vidike svoje službe (pastirske, učiteljske), osnovane na "veliko svećeničkoj" službi u lokalnoj zajednici, nego kroz ideju o njegovom uključivanju u sveopći zbor apostola. Biskup je, prije svega, slika Krista u euharistijskom otajstvu. "O, Gospodine Bože naš", kaže se u molitvi biskupskog ređenja, "koji si nam u svom promislu postavio

[30] Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 1; PG 3, 424 c.
[31] Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 1; PG 3, 444 d.
[32] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 1; PG 150, 581 b.
[33] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 4; PG 150, 585 b.
[34] Symeonis Thessalonicensis, *De sacro templo*, 282; PG 155, 512 d-513 a.

učitelje, iste po naravi s nama, da čuvaju Tvoj oltar, da vrše žrtvovanje i prinošenje, za sav Tvoj narod. Ti, Gospodine, učini da i ovaj koji je proglašen da bude nositelj biskupske milosti, slijedi Tebe, da bude istiniti pastir".[35]

Prema Pseudo-Dioniziju, arhijerej posjeduje "prvi" i "posljednji" hijerarhijski stupanj i "ispunjava svako hijerarhijsko posvećenje".[36] Simeon Solunski također definira biskupsko dostojanstvo prema njegovim sakramentalnim funkcijama. Po njemu, biskup je onaj koji vrši sve sakramente - krštenje, krizmu, euharistiju, ređenje. On je onaj "koji obavlja sve crkvene radnje."[37] Euharistija je, zaista, *posljednja* manifestacija Boga u Kristu; stoga nema većeg služenja od služenja euharistije. Centralnost euharistije, svijest da punoća Kristovog Tijela obitava u njoj, da je biskupska funkcija najveća funkcija u Crkvi – predstavljat će glavnu osnovu za bizantsko suprotstavljanje svakoj teološkoj interpretaciji o nekom primatu, koji bi bio iznad biskupa. Po ovome, ne može da postoji nikakva vlast "po Božanskom pravu" iznad euharistije i biskupa, koji predsjeda euharistijskom zboru.

Praksa Bizantske crkve nije uvijek bila dosljedna unutrašnjoj logici euharistijske ekleziologije. Povijesni razvoj biskupske uloge - koja, s jedne strane, poslije četvrtog stoljeća prenosi služenje euharistije na svećenike i, s druge strane, postaje *de facto* dio širih administrativnih struktura (biskupija, patrijarhata) - izgubila je neke od svojih isključivih i direktnih veza sa sakramentalnim vidicima života Crkve. Ali bitne teološke i ekleziološke norme su bile uvijek iznova potvrđivane kad god im je bio postavljen direktan izazov, te su ostale bitni dio onoga što je za Bizantince bila predaja univerzalne Crkve.[38]

[35] Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Venice, 1730; repr. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1960), str. 251; prev. *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Church*, (ed.) I. F. Hapgood (New York: Association Press, 1922) str. 330.
[36] Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, V, 5; PG 3, 505 a. 6: 505 c etc.
[37] Symeonis Thessalonicensis, *De sacris ordinationibus*, 157; PG 155, 364 b.
[38] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo*, IV, 8. PG 150: 604 b.

17
CRKVA U SVIJETU

> "Kršćani su bili kršćani jedino stoga što im je kršćanstvo donijelo slobodu od smrti. Kada bi neko želio proniknuti srce istočnog kršćanstva, morao bi sudjelovati u uskrsnoj liturgiji: svi drugi obredi su samo odsjaj i sjenka ove liturgije. Četiri riječi uskrsnog tropara - vazmene himne - ponavljaju se tisuću puta, sve u trijumfalnijem i trijumfalnijem tonu, do ekstaze i prepune su mistične radosti: "Smrću si satro smrt". U ovome je velika poruka Bizantske Crkve: radost Uskrsa, izgon iskonskog straha koji je obuzimao čovjekov život. To je ono što je zadobilo i održalo vjernost masa. Vjeroispovijest trijumfa je prevedena na sve jezike Istoka, pa ipak nikada nije izgubila svoju snagu. Ovo je vjera koja je našla svoj materijalni izraz u ikoni, ljudski nedostatak nije mogao pomutiti značaj radosnog misterija."[1]

Ove riječi jednog svjetovnog povjesničara sasvim adekvatno odražavaju ono što smo pokušali kazati o bizantskom kršćanstvu kao *doživljaju*. Bez obzira da li je bizantski kršćanin bio teolog, monah, ili obični vjernik, on je znao da njegova vjera nije nikakvo paušalno prihvaćanje intelektualnih propozicija, koje je predložila odgovarajuća vlast, nego je dokaz koji mu je osobno dostupan u liturgijskom i sakramentalnom životu Crkve, a također i u životu molitve i kontemplacije, što je nedjeljivo jedno od drugoga. Ne fizički, ili emocionalno ili intelektualno, ovaj doživljaj je opisan kao *gnosis* ili kao "duhovno čulo" ili kao unutrašnja "sigurnost". Simeon Novi Teolog je smatrao da je najveća "hereza" tvrdnja da je postizanje ovog znanja nemoguće za svakog kršćanina.

Bez obzira da li se neko slaže s Vladimirom Loskim da je "u izvjesnom smislu cijela teologija mistična"[2] ili sa skepsom gleda na bizantski "obavezni misticizam", očigledno je da definicija kršćanstva kao "doživljaja" pokreće problem njegovog svjedočenja u svijetu terminima verbalnih izraza, ili definicije i terminima djelatnosti, ponašanja i praktične odgovornosti. U očima zapadnih kršćana, Istočna Crkva često izgleda potpuno onosvjetski. Zaista, Zapad se tradicionalno više nego Istok bavio organiziranjem ljudskog društva, definiranjem kršćanske istine, terminologijom koja bi se mogla lako razumjeti, davanjem čovjeku konkretnih normativnih formula ponašanja i vladanja. Pokušaj da se kritički opiše ovaj program u bizantskoj teologiji, znači pokrenuti jedan od osnovnih teoloških i antropoloških problema kršćanskog života: odnos između apsolutne božanske istine i relativnih sposobnosti opažanja i djelovanja koje posjeduje stvoreni i pali čovjek.

1. Crkva i društvo

Najveći san bizantske civilizacije je bio univerzalno kršćansko društvo kojim bi upravljao car, a duhovno ga vodila Crkva. Ova ideja je očigledno kombinirala rimski i kršćanski univerzalizam u jedinstven socio-politički program. On je također bio osnovan na teološkim pretpostavkama o čovjeku, koje su naprijed izložene:[3] čovjek je po naravi bogocentričan u *svim* vidicima svog života, i odgovoran je za sudbinu *svega* stvorenog. Dok je kršćanstvo bilo proganjano, ova biblijska tvrdnja nije mogla biti ništa više nego jedan od članaka Simbola vjere, koja treba biti ostvarena na kraju povijesti i koja je naslućena u sakramentima. S "obraćanjem" Konstantina, odjednom je ovo postalo konkretan i dostižan cilj. Prvobitni entuzijazam s kojim je kršćanska Crkva primila carsku zaštitu, nikada nije bio korigiran sa strane bilo koga tko je sistematski razmišljao o naravi i ulozi države, ili

[1] Henri Gregoire, *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, (edd.) N. H. Baynes–H. St. L. B. Moss (London: Oxford University Press, 1948) str. 134-145.
[2] Dionysius, *Mystical Theology*, str. 7.
[3] Vidi poglavlje 11.

svjetovnog društva, u životu *palog* čovječanstva. U tome leži tragedija bizantskog sistema: on je smatrao da država kao takva, može da postane bitno kršćanska.

Službena varijanta bizantskog socijalnog ideala je izražena u čuvenom tekstu Justinijanove *Šeste novele*:

> "Dva su najveća dara koja je Bog s visine, iz svoje ljubavi prema čovjeku, darovao: svećeničko i carsko dostojanstvo. Prvo služi božanskim stvarima, a drugo, upravlja i administrira ljudskim djelima. Oba, međutim, imaju isto porijeklo i podjednako ukrašavaju život ljudi. Otuda, za cara nema veće brige do li čuvanja dostojanstva svećeničkog, pošto je na dobro carstva da se svećenici stalno mole Bogu. Jer ako je svećenstvo u svakom pogledu besprijekorno i ima pristup Bogu, a ako carevi upravljaju državom koja im je povjerena, pravično i pravedno, doći će do opće harmonije i rod ljudski će biti obdaren svakim dobrom."[4]

Justinijanova ideja "simfonije" između "božanskih stvari" i "ljudskih djela", bila je osnovana na utjelovljenju, preko kojega su ujedinjena božanska i ljudska narav, tako da je Krist bio jedinstven izvor građanske i crkvene hijerarhije. Osnovna pogreška ovakvog pristupa bila je u tome što se tvrdilo da je idealna ljudska narav, koja se preko utjelovljenja manifestirala u osobi Isusa Krista, mogla je također naći adekvatni izraz i u Rimskom carstvu. Bizantska teokratska misao je bila, u stvari, osnovana na jednom obliku "ostvarene eshatologije", kao da se Kraljevstvo Božje već javilo "u sili" i kao da je bizantsko carstvo bilo manifestacija ove sile u svijetu i u povijesti. Bizantska kršćanska misao je svakako priznavala stvarnost zla, kako osobnog tako i društvenog, ali je pretpostavljala, bar u službenoj filozofiji carskog zakonodavstva, da zlo može biti odgovarajuće kontrolirano kada se cijeli zemlja podčini upravi jednog cara i duhovnoj vlasti jednog pravoslavnog svećenstva.

Značaj jedne svjetske imperije, koju je darovalo proviđenje, slavljen je ne samo u carskim zakonima, nego i u carskoj himnografiji. Božićna himna, koja se pripisuje monahinji Kasiji iz devetog stoljeća, objavljuje direktnu, vezu između svjetske Rimske imperije i "obnove" ljudskog roda u Kristu. *Pax Romana* podudarala se s *Pax Christiana*:

> "Kada je August jedini vladao na zemlji, nestala su mnoga ljudska carstva. A kada si Ti postao čovjek od prečiste Djevice, razrušeni su mnogi neznabožački bogovi.
>
> Gradovi svijeta su došli pod jednu jedinu upravu, a narodi su povjerovali u jednoga Boga stvoritelja.
>
> Po naredbi Cezara popisani su narodi; a mi, vjerni, popisani smo u imenu Božjem kada si Ti, Bože, postao čovjek. Velika je Tvoja milost, slava Ti."[5]

U kasno doba 1397. godine kada je već bio postignut vrhunac političke bijede, Bizant je još uvijek smatrao da je sveopće carstvo neophodni oslonac kršćanskog univerzalizma. Kada je moskovski knez Bazilije zamolio patrijarha carigradskog Antonija IV da Rusi izostave spominjanje bizantskog cara na liturgiji, a produže da spominju samo patrijarha, dobio je odgovor: "Nemoguće je da kršćani imaju Crkvu, a da nemaju carstvo. Jer Crkva i carstvo označuju veliko jedinstvo i zajednicu. Nemoguće je da oni budu odvojeni jedno od drugog."[6]

Ideja o kršćanskoj i sveopćoj imperiji je pretpostavljala da car ima obavezu biti čuvar vjere i biti svjedok Božje milosti prema čovjeku. Prema Epanagoge iz devetog stoljeća, "svrha cara je da čini dobro, te se stoga i naziva dobročinitelj. Kada propusti da vrši ovu obavezu, on

[4] Novella VI, *Corpus iuris civilis*, (ed.) Rudolfus Schoell (Berlin 1928), III, str. 35-36. Osnovnu studiju o ovom predmetu vidi u: Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Washington: Dumbarton Oaks Studies [IX], 1966) u dva toma i sadrži obilnu bibliografiju. Vidi također: J. Meyendorff, "Justinian, the Empire, and the Church", u: *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968) str. 45-60.
[5] *The Festal Menaion*, str. 254.
[6] *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, (ed.) F. Miklošić -I. Mueller (Wiena, 1862) str. 188-192.

se odriče svog carskog dostojanstva".[7] Ovaj sistem je predstavljao autentičan pokušaj da se cijeli ljudski život promatra u Kristu: Nije se dopuštalo nikakvo dvojstvo između duhovnog i materijalnog, svetog i svjetovnog, individualnog i socijalnog, ili dogmatskog i moralnog, nego se priznavala izvjesna polarnost između "božjih stvari" - bitni sakramentalnog zajedništva čovjeka s Bogom - i "ljudskih djela". Međutim između ovog dvoga, morala je biti "simfonija" u okviru jednog kršćanskog "društva" u kome Crkva i država surađuju na čuvanju vjere i na izgradnji društva osnovanog na milosrđu i humanosti.[8]

U sveukupnosti bizantskog koncepta o kršćanskoj misiji u svijetu, odražava se Kalcedonska vjera da je Sin Božji u utjelovljenju potpuno primio u sebe cjelokupnu ljudsku narav. Smatralo se stoga, da kršćanska vjera vodi preobražaju i "oboženju" *cjelokupnog čovjeka*. I, kao što smo vidjeli, ovo "oboženje" je zaista dostupno, kao živi doživljaj, čak i sada, a ne samo u budućem Carstvu. Bizantska ekleziologija i bizantska politička filozofija su smatrale da čovjek krštenjem prima doživljaj koji preobražava ne samo "dušu" nego cjelokupnog čovjeka i čini ga, već u sadašnjem životu, građaninom Kraljevstva Božjega.

Uočljiva je glavna karakteristika istočnog kršćanstva, u njegovom etičkom i socijalnom stavu, da čovjeka promatra kao već otkupljenog i proslavljenog u Kristu. Nasuprot tome, zapadno kršćanstvo je tradicionalno gledalo na sadašnje stanje ljudskog roda realističnije i s više pesimizma: iako je čovjek žrtvom križa otkupljen i "opravdan" u očima Božjim, on je i dalje grešnik. Osnovna funkcija Crkve je da mu postavi obrasce u mišljenju, a disciplinu u ponašanju, koji bi mu pomogli da nadiđe svoju grešnu uvjetovanost i usmjeri je na činjenje dobrih djela. Pod ovom pretpostavkom Crkva je shvaćena prvenstveno kao ustanova osnovana *u svijetu*, koja služi svijetu i slobodno se koristi raspoloživim sredstvima svijeta podesnim za upravljanje palog ljudskim rodom, posebno zakonima, autoritetom i administrativnim mjerama. Kontrast između struktura koje je izgradilo srednjovjekovno papinstvo i eshatoloških, doživljajnih i "onosvjetskih" koncepata, koji su prevladavali u ekleziološkom mišljenju bizantskog Istoka, pomažu nam da razumijemo povijesnu sudbinu Istoka i Zapada. Crkva se na Zapadu razvijala kao moćna institucija. Na Istoku je ona promatrana prvenstveno kao sakramentalni ili "mistični" organizam, zadužen za "božanske stvari", s ograničenim institucionalnim strukturama. Sama država je stvarala strukture (patrijarhate, mitropolije i ostale službe) sve osim tripartitne hijerarhije - biskupa, svećenika i đakona, u svakoj lokalnoj Crkvi - i smatralo se da te strukture nemaju božansko porijeklo.

Ovo djelomično podvrgavanje "institucionalne" strane kršćanstva državi, doprinijelo je da se sačuva sakramentalno i eshatološko poimanje Crkve, ali ono nije bilo bez ozbiljnih opasnosti. Istočna Crkva je u svojoj kasnijoj povijesti iskusila činjenicu da država nije uvijek opravdavala povjerenje i često je jasno pokazivala svoje demonsko lice.

Tokom bizantskog razdoblja, Justinijanova "simfonija" je ipak funkcionirala bolje nego što bi se moglo očekivati. Mistični i onozemaljski karakter bizantskog kršćanstva je bio uveliko odgovoran za osnovne karakteristike same države. Carska osobna vlast je, na primjer, promatrana kao jedan oblik karizmatičke službe, suverena je izabrao Bog, a ne ljudi. Otuda u Bizantu odsustvo svake pravno definirane procedure u pogledu carskog nasljeđa. Smatralo se da striktni legitimizam i demokratska izbornost idu na ograničenje Božje slobode u određivanju Njegovog kandidata.

Ovom karizmatičnom pogledu na državu očigledno je nedostajao politički realizam i efikasnost. "Uzurpacije po Božjem promislu" bile su veoma česte, a politička stabilnost

[7] Title 2, *Ius graeco-romanum*, (ed.) Zepos (Atina, 1931) II, str. 241.
[8] O ovom poslijednjem aspektu bizantske ideologije vidi u D. J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1968).

izuzetak. U političkom smislu, bizantski carski sistem je zaista bio utopija. Shvaćeno kao univerzalna kopija univerzalne Crkve, carstvo nikada nije postiglo tu univerzalnost. Shvaćeno kao odraz Nebeskog Kraljevstva Božjega, imalo je povijest krvavih revolucija, ratova i - kao sve srednjovjekovne države - socijalne nepravde. Kao uvijek i svuda, pokazalo se da su kršćanski ideali neprimjenljivi i neostvarljivi putem legalnih i institucionalnih termina. Oni su samo davali nadu individualnim herojima vjere i impuls onima koji su težili da čovjeka privedu bliže idealu "života u Kristu", koji mu je bio dostupan. Bizantinci su priznavali ove činjenice, bar prešutno, ukazivanjem posebnog poštovanja svecima u kojima su vidjeli Božansku svijetlost, koja je obasjavala "svet", koji je teoretski bio kristijaniziran, a u stvari se bio veoma malo promijenio od osnivanja kršćanstva. Stalna prisutnost mnogobrojnih monaških zajednica koje su se povlačile iz svijeta - bar najbolje od njih - da bi pokazale da Kraljevstvo Božje *još nije došlo*, bile su još jedan podsjetnik u bizantskom društvu, da između Boga i svijeta ne može biti stvarne i stalne "simfonije", već samo nepostojani i dinamični polarizam. Ovaj polarizam u stvari i nije ništa drugo nego sukob između "starog" i "novog" Adama u čovjeku. U terminima socijalne etike, polarizam je isključivao mogućnost da se sve točno formulira i odredi zakonima koji bi imali apsolutno vrijednost. On je bio smetnja da se Crkva potpuno poistovjeti s institucijom definiranom terminima politike ili sociologije. Međutim, ponekad je to tumačeno kao platonistički ili manihejski dualizam što je vodilo potpunom povlačenju od društvene odgovornosti. Povremeno je ovakav stav dovodio do toga da je država preuzimala crkvenu misiju, ostavljajući monahe same biti svjedoci neizbježnog sudara i polariteta između Kraljevstva Božjega i Cezarovog carstva.

2. Crkvena misija

Bizantsko učenje po kome su carstvo i Crkva bili saveznici u vodstvu jedine univerzalne kršćanske *ekumene* (oikoumene) podrazumijevalo je njihovu suradnju i na polju misije. Oznaka "*ravnoapostolni*" (*isapostolos*) [=*jednak apostolu*] odnosila se na Konstantina Velikog baš zbog toga što je on doprinio da se *ekumena* obrati Kristu. Carigradski Carevi, njegovi nasljednici, po pravilu su bili sahranjivani u crkvi Svetih apostola. Njihova misionarska odgovornost bila je naglašena u dvorskom ceremonijalu. Od cara se očekivalo da unapređuje kršćansku vjeru i da se drži kršćanske etike i ponašanja i da ovaj cilj ostvari kroz zakonodavstvo, podrškom, koju je pružao crkvenoj misiji i karitativnoj djelatnosti.

Izvan carskih granica, u očima nekršćana, savez Crkva-država je često vodio *de facto* poistovjećivanju političkih interesa carstva sa sudbinom pravoslavnog kršćanstva. Ne kršćanski vladari Perzije i arapski kalife, često su progonili kršćane ne samo iz vjerskog fanatizma, nego i zbog toga što su sumnjali u njih kao careve saveznike. Sumnja je često bila opravdana, osobito za vrijeme dugog svetog rata između islama i kršćanstva, koji je onemogućio duhovne kontakte, uzajamno razumijevanje i osmišljeni dijalog. Iz ovog razloga, osim u izuzetnim slučajevima, bizantsko kršćanstvo nije nikada moglo izvršiti neki misionarski prodor među islamske osvajače, koji su nadirali s Istoka.

Misionarska djelatnost je ipak bila sasvim uspješna među barbarima koji su dolazili sa sjevera - Mongolima, Slavenima i kavkaskim plemenima - koji su preplavili bizantske teritorije ili se naselili kao njeni sjeverni susjedi. Misionarska djelatnost je ta koja je sačuvala ekumenski karakter pravoslavne crkve poslije pada ne grčkih zajednica Srednjeg istoka u monofizitstvo i poslije velikog raskola sa zapadom. Bizantsko kršćanstvo se spektakularno proširilo, naročito poslije devetog stoljeća, prodirući do Kaspijskog mora i Sjevernog oceana.[9]

[9] Istorija ovih misija i njihove kulturne poslijedice, vidi u: Francis Dvornik, *Byzantine Missions Among the Slavs*

Bizantska misija među Slavenima se obično povezuje s tzv. "Ćiril-Metodijevskom ideologijom" i karakterizira se prijevodom Svetog Pisma i liturgije na svakodnevni jezik novoobraćenih naroda, koji su izvršili braća Konstantin-Ćiril i Metodije u devetom stoljeću. Činjenica je, ipak, da bizantski crkveni ljudi nisu uvijek bili dosljedni u principima koje su usvojili prvi misionari. Povijesni podaci svjedoče da je također prakticirana prisilna helenizacija i kulturna integracija, naročito onda kada je carstvo uspjelo da ostvari direktnu političku kontrolu nad slavenskim zemljama. Ipak, u principu, nikad nije osporavan osnovni teološki značaj kršćanske misli, koji je podvukao Ćiril (ili "Konstantin filozof", što je Ćirilovo svjetovno ime):

> *Pošto si, Slavenski narode, naučio da slušaš, poslušaj Riječ, jer je došla od Boga.*
>
> *Riječ, koja hrani ljudske duše, Riječ, koja učvršćuje um i srce… Stoga je sveti Pavao učio:*
>
> *"Prinoseći molitvu Bogu, radije ću reći pet riječi koje će braća razumjeti, nego deset tisuća riječi, koje su neshvatljive."*[10]

Jasno je da pisac vidi da je naviještanje evanđelja bitno za samu narav kršćanske vjere koja je Otkrivenje vječne Riječi ili Logosa Božjeg. Riječ se mora čuti i razumjeti. Otuda neophodnost prijevoda Svetog Pisma i službe Božje na narodni jezik. Ovaj princip će ostati kao izrazita karakteristika pravoslavnih misija u to vrijeme kada je kršćanski Zapad usvojio jedinstven, ali mrtvi latinski jezik, kao jedini *kanon* naviještanja Riječi. Za vrijeme svoje misije u Moravskoj i boravka s franačkim misionarima koji su se pridržavali "hereze triju jezika", vjerujući da se evanđelje može propovijedati jedino na tri jezika na kojima je bio Pilatov natpis na Isusovom križu: židovskom, grčkom i latinskom. Nasuprot tome, Ćiril i Metodije su podvlačili da na Istoku Slaveni, isto tako Armeni, Perzijanci, Egipćani, Gruzijci i Arapi - slave Boga na svojim jezicima.[11]

Promišljena politika prijevoda značila je misiju koja se razvila u Crkvu "mnogih nacija" i postala sastavni dio raznih nacionalnih kultura. Bizantsko pravoslavno kršćanstvo se duboko ukorijenilo u njihovim životima i nisu ga mogli iskorijeniti ni strana dominacija ni svjetovne ideologije. Ali ovo je također označavalo nastajanje "narodnih" Crkava, naročito poslije raspadanja Bizanta u dijelove, što je Obolenski nazvao "Bizantski komonvelt". Moderni nacionalizam je još više posvjetovnjačio nacionalnu samosvijest istočnoeuropskih naroda i tako kod njih poremetio smisao za kršćanski *univerzalizam*.

Bizantska misionarska metoda i principi su imali svoj produžetak u pravoslavnoj Rusiji. Stefan Permski (1340.-1396.), na primjer, je poznat kao apostol Zirijana, jednog finskog plemena na sjeveroistoku Rusije. Pošto je naučio grčki, Stefan je preveo Sveto Pismo i liturgiju na jezik Zirijana i postao njihov biskup.[12] Njegovom primjeru su slijedili sve do dvadesetog stoljeća u misionarskom širenju Ruske pravoslavne crkve u Aziji, pa čak i na Američkom kontinentu, preko Aljaske.

(New Brunswick: Rutgers University Press, 1970); D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1971).

[10] Preveo Roman Jakobson u: "St. Constantine's Prologue to the Gospel", *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963) No. 1, str. 17-18.

[11] Vita Constantini 16, 7-8, u: *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*. Fontes, Radovi Staroslovenskog Instituta 4 (1960) str. 131.

[12] O Stefanu vidi naročito kod George Fedotov, *The Russian Religious Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1966) II, str. 230 - 245.

3. Eshatologija

U kršćanskoj teologiji eshatologija ne može nikad biti promatrana kao posebno poglavlje, jer ona vrednuje karakter teologije, kao cjelinu. Ovo se naročito odnosi na bizantijsku kršćansku misao, kao što smo pokušali da pokažemo u prethodnim poglavljima. Ona se bavi čovjekovom sudbinom i sudbinom svega stvorenog *u odnosu prema svršetku*. Ova orijentacija je i glavna karakteristika nauka o sakramentima, o njihovoj duhovnosti i o njihovom odnosu prema "svijetu". Osim toga, prema Grguru Nisenskom i Maksimu Ispovjedniku, eshatologija se bavi i problemom samog kraja kao *dinamičnog* stanja čovjeka i svega stvorenog: cilj stvorenog bića nije, kao što je Origen mislio, statičko promatranje božanske "biti", nego dinamični uspon ljubavi, koji nema kraja, jer je Božje transcendentno biće neiscrpno i stoga, uvijek sadrži nove poticaje koje treba otkriti (*novissima*) putem jedinstva ljubavi.

Eshatološko stanje, ipak, nije samo realnost budućnosti već *sadašnji doživljaj*, dostupan u Kristu darom Duha. Euharistijski kanon liturgije Ivana Zlatousta proslavlja drugi dolazak Kristov zajedno s događajima prošlosti - križem, grobom, uskrsnućem i uzašašćem. U euharistijskoj prisutnosti Gospodina, Njegov predstojeći dolazak je već ostvaren, a "vrijeme" je nadiđeno. Slično tome, cjelokupna Predaja istočne monaške duhovnosti je osnovano na premisi da kršćani *sada*, u ovom životu, mogu da doživje viziju Boga i realnost "obo̊enja".

Ovaj poseban naglasak na "već ostvarenoj" eshatologiji objašnjava zašto bizantskom kršćanstvu nedostaje osjećaj direktne odgovornosti za povijest kao takvu. Ili ako ono i priznaje takvu odgovornost, ono teži da se osloni na takve institucije kakve samo povijest može da oblikuje, osobito na kršćansku imperiju. Kršćanska država i Crkva, kao takve, preuzimaju odgovornost za društvo u cjelini, primajući upute i instrukciju iz kršćanskog evanđelja. Međutim, dinamički "pokret", koji karakterizira "novi rod ljudski u Kristu" za koji je Crkva odgovorna, nije povijesni pokret, nego mistički rast u Bogu, poznat jedino svecima. Pokret se svakako dešava u povijesti i može, do izvjesnog stupnja, da utječe na povijesni proces, ali bitni ne pripada povijesti, jer on podrazumijeva kraj povijesti. To je, zaista, "pokret" *naravi* i prirodnog čovjeka, ali *prirodni* ljudski rod - onakav kakvog je Bog prvobitno zamislio i stvorio - pretpostavlja zajedništvo s Bogom, slobodu od sveta, gospodarenje nad svim stvorenim pa i nad poviješću. On, stoga, mora biti nezavisan od onog što svet podrazumijeva pod poviješću.

Crkva, postojeći u povijesti, očekuje drugi dolazak Kristov u sili, kao vidljivi trijumf Boga u svijetu i kao konačni preobražaj svega stvorenog. Čovjek kao centar i gospodar svega stvorenog, biće tada uspostavljen u prvobitnom stanju, koje je izmijenjeno uslijed grijeha i smrti. Ovo uspostavljanje prvobitnog stanja će obuhvaćati "uskrsnuće tijela", jer čovjek nije samo "duša", već je psihosomatska cjelina, koja je bez tijela nepotpuna. Najzad, drugi dolazak bit će i sud, jer će mjerilo svake pravednosti, sam Krist, biti prisutan, ne samo "u vjeri", apelirajući na čovjekov slobodan odgovor, već u punoj stvarnosti i sili.

Ove tri osnovne karakteristike *parusije* - kozmički preobražaj, uskrsnuće, i sud - bizantski teolozi nisu detaljno obrađivali. Pa ipak su te, karakteristike u središtu bizantskog liturgijskog doživljaja.

ZAKLJUČAK

Pokušaj da se opiše bizantska teologija služeći se usporedno povijesnom i sistematskom metodom, predstavlja izlaganje očiglednom riziku da se izazove nezadovoljstvo i povjesničara i stručnjaka sistematskog teologije. Pisac je ipak smatrao da vrijedi riskirati i u osnovi se slaže s postavkom Jaroslava Pelikana o kršćanskoj dogmi: "Predaja bez povijesti sve stadije razvoja vidi kao homogenu cjelinu, kao jednu statički definiranu istinu. Povijest bez predaje vodi historicizmu, koji relativizira razvoj kršćanske dogme na taj način kao kad bi se pravila razlika između prirodnog rasta i kancerozne ne normalnosti, što izgleda sasvim proizvoljno."[1]

U slučaju bizantske teologije, Pelikanova metodološka tvrdnja je važna sama po sebi zbog unutarnjih karakteristika pravoslavnog doživljaja. Uvijek imajući na umu samu istinu, a, u principu, isključujući svaki relativizam, bizantska misao je izbjegla i pojmovni racionalizam i autoritativnost, koji su na Zapadu uvijek bili komponente "tradicionalizma". Bizantska se teologija u svom konzervatizmu oslanja na unutarnja i doživljena mjerila, koja su, kao i sam život, podložna promjeni, ali podrazumijevaju vjernost prema prošlosti. Ipak ni promjena ni konzervatizam nisu sami sebi cilj. Predaja, koje je svedeno na čuvanje pojmova i formula, isključuje životni napredak i gubi osjećaj za vrlinu i nadu. U svojim pashalnim himnama i na svakoj euharistijskoj liturgiji, nisu Bizantinci prestali da se nadaju na "još veće zajedništvo" s Bogom u Carstvu koje dolazi. Ali za njih je ovaj napredak bio moguć jedino pod uvjetom da se izbjegnu zamke "novotarija", nesuglasne s "apostolskim" osnovama vjere, koja nam je dana jednom za svagda u Svetom Pismu i u prvobitnoj *kerigmi* svjedoka o Isusu.

Bizantska teologija nije bila sistematski anti-konceptualna niti anti-hijerarhijska. Obraćanje grčkih intelektualaca na kršćanstvo, po Origenu, vodilo je ekstenzivnoj upotrijebi filozofskih pojmova i argumenata logike u izražavanju i razvoju kršćanskih istina. Međutim, svetootačko poimanje Crkve sadrži u sebi hijerarhijsku organizaciju, kontinuitet učiteljske službe i najzad, saborsku vlast. Ali ni pojmovi ni hijerarhija nisu shvaćeni kao *izvor* kršćanskog doživljaja, nego kao sredstvo njegovog čuvanja, njegovog usmjeravanja prema prvobitnim pravilima vjere i njegovog izražavanja na takav način da bi promjena i povijesni razvojni proces bili oživotvoreni i osmišljeni.

Da bi očuvala svoj identitet, bizantska teološka misao je morala da pretrpi nekoliko kriza: iskušenje da prihvati origenistički helenistički pogled na svijet; sukob s rimskim papinstvom o naravi crkvene vlasti; dogmatske sporove o Božjim"energijama" u četrnaestom stoljeću i mnoge druge. Sporovi su neizbježno vodili zauzimanju formalnih stavova i definicija, koje su djelomično bile uvjetovane samom polemikom. Kao neizbježan rezultat svega ovoga, bilo je "zamrzavanje" pojmova i formula. Ipak su bizantski teolozi uspijevali, čak i u svojim formalnim definicijama, da sačuvaju osjećaj da formula nije adekvatni sadržaj vjere: najočiglednije i najpozitivnije istine kršćanskog doživljaja su bile izražene u antinomijama to jest u propozicijama koje su se po formalnoj logici, uzajamno isključivale, a ipak nisu bile iracionalne.

Tako, bizantska briga za dogmu o Bogu, koja je nastala iz polemike kapadocijskih Otaca protiv Eunomija i kristalizirala se u četrnaestom stoljeću u Palamizmu, potvrđuje u Bogu stvarnu razliku između Osoba i zajedničku "*bit*", kao i to da je isti Bog i transcendentan (po "*biti*") i imanentan (po "*energijama*"). Slično tome, tvrdi se da Bog, iako po biti

[1] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

nepromjenljiv, *postaje* stvoritelj sveta u vremenu preko svoje "energije". Ali, pošto je "energija" nestvorena, to jest ona je Bog, smatrano je da je promjenljivost realni Božanski atribut. Filozofske antinomije u ovoj teologiji su odražavale personalističko i dinamičko poimanje Boga, pozitivan doživljaj biblijskog Boga, koji ne može biti izražen terminima grčkih filozofa.

I na nivou antropologije, u bizantskoj kršćanskoj misli nailazimo na antinomijske pojmove. Čovjek – budući da je stvorenje – *eksteran* je Bogu (izvan Boga), definiran je tako da je po svojoj *prirodi* jedino onda potpun čovjek ako je u *zajedništvu* s Bogom. Ovo zajedništvo nije statično promatranje Božje "biti" (kao što je učio Origen) nego vječno napredovanje u neiscrpnom bogatstvu Božanskog života. Ovo je razlog da je učenje o "*oboženju*" (*theosis*) - procesu preko koga čovjek u Kristu ponovo otkriva svoj prvobitni odnos s Bogom i u Bogu, raste "iz slave u slavu" – središnja tema bizantske teologije i samog pravoslavnog doživljaja. Ovdje se opet upotrebljavaju statički pojmovi kao što su "ljudska narav" (to jest ono po čemu je on pravi čovjek) i "Božanska milost" (to jest ono što dolazi od Boga) - koji mogu biti upotrijebljeni samo antinomijski: milost je promatrana kao dio same naravi.

Isto tako, ako se krajnja čovjekova sudbina i njegovo "spasenje" razumiju u terminima "oboženja" (theosis), a ne opravdanja od grijeha i krivice, Crkva se promatra prije *svega* kao zajednica slobodnih Božjih sinova, a tek onda kao ustanova kojoj je dana vlast da upravlja i sudi. Opet podvlačim da se bizantska ekleziologija ne može definirati bez pribjegavanja antinomiji, posebno u opisivanju odnosa između "Levita" i "proroka", između "hijerarhije" i "svetaca", između "ustanove" i "događaja". U nedostatku legalnog ili nepogrešivog kriterija vlasti, s često ponavljanim tvrdnjama da vlast nije izvor istine nego je samo zavisna od vjere onih koji su pozvani da je obavljaju, bilo je neizbježno da se monaške zajednice, a i druge duhovne osobnosti, natječu s biskupima i saborima kao zagovornici autentične predaje i svjedočenja istine. Ova je polarnost, u stvari, bila sastavni dio crkvenog života i nije neophodno vodila do sukoba. Ona je samo odražavala misterij ljudske slobode, koja je promatrana kao dar Duha Svetoga, dan svakom kršćaninu na krštenju, koji ga čini potpuno odgovornim članom Tijela Kristovog. Međutim, čak i tada je sakramentalno razumijevanje ekleziologije služilo kao garancija protiv individualizma i proizvoljnosti: odgovornost se jedino mogla razumjeti u ovom ekleziološkom i sakramentalnom okviru, što je, s druge strane, bilo nemoguće bez *određene* službe biskupa i svećenika.

Ovo su osnovne intuicije koje su opredjeljivale društvenu i osobnu etiku bizantskog kršćanina. U stvari, jedva može da se nađe u cjelokupnoj bizantskoj religioznoj literaturi bilo kakvo sistematsko izlaganje kršćanske etike ili razmatranje o kršćanskom ponašanju, ali se nalazi bezbroj primjera moralnih tumačenja Svetog Pisma i asketskih traktata o molitvi i duhovnosti. Ovo znači da je bizantska etika bila eminentno "teološka etika". Bila je priznata osnovna tvrdnja da je svaki čovjek, bio kršćanin ili ne, stvoren na sliku Božju te je stoga pozvan na zajedništvo i "oboženje", a nikada nije bilo pokušaja da se izgradi nekakva "svjetovna" etika za čovjeka "uopće". Bizantinci su bili spremni da i u poukama starih filozofa, a ponekad i kod muslimanskih Arapa, pronađu sjeme Božanskog logosa i da smatraju da su i ovi dinamično usmjereni prema jedinom istinski utjelovljenom Logosu i da svi treba s Njim biti ispunjeni.

Vjersko nasljeđe kršćanskog Bizanta je vrlo često bilo definirano kao suprotnost Zapadu jer, zaista, sveukupno učenje o odnosu Bog - čovjek je različito od učenja koje je prevladavalo u latinskom kršćanstvu poslije Augustina. Suvremeni čovjek, u traženju Boga koji ne bi bio samo transcendentan nego i egzistencijalno doživljen i imanentno prisutan u

čovjeku, i postupno otkrivanje čovjeka kao bitni otvorenog, koji se razvija i raste - biće sposobniji da primi osnovne postavke bizantijske misli, koja tada može da postane začuđujuće suvremena.